3 1761 06421145 1

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/platonsprotagora00plat

PLATONS
PROTAGORAS/THEAITETOS

INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN VON
KARL PREISENDANZ

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA 1910

LIBRARY
JUL 2 9 2004
UNIVERSITY OF TORONTO

PROTAGORAS

OHER des Wegs, Sokrates? Gewiß von einer Jagd auf des Alkibiades Schönheit?

Ja, auch mir erschien er vorgestern, da ich ihn sah, als ein noch schöner Mann, aber wohlgemerkt, Sokrates, eben als ein Mann, unter uns gesagt; denn schon sproßt ihm der Bart hervor[1].

Sokrates: Und wenn auch! Bist du denn kein Bewunderer des Homeros? Der sagte, das lieblichste Alter sei das, in dem der Bart sprosse[2]; und in diesem steht jetzt Alkibiades!

Freund: Doch wie steht es augenblicklich damit? Du kommst wohl von ihm? Wie stellt sich denn der Jüngling zu dir?

Sokrates: Gut, sollt' ich denken! Und das gerade heute nicht zum wenigsten! Hat er doch vieles zu meinem Vorteil gesprochen, mir geholfen; ja gewiß komme ich soeben von ihm. Aber da will ich dir doch etwas Eigentümliches sagen: er war da, und dennoch richteten sich meine Gedanken nicht auf ihn, ja, ich vergaß ihn sogar öfters!

Freund: Aber was Gefährliches sollte denn zwischen dich und ihn getreten sein? Du kannst doch, wenigstens in unserer Stadt, keinen anderen getroffen haben, der schöner wäre?

Sokrates: Und zwar einen bedeutend Schöneren!

Freund: Was sagst du? Einen von hier? Oder einen Fremden? Woher aber?
Sokrates: Aus Abdera[3]!
Freund: Und der Fremde erschien dir als ein so schöner Mensch, daß er dir noch schöner vorkam als des Kleinias Sohn[4]?
Sokrates: Warum sollte, du Glücklicher, was weiser ist, nicht auch schöner sein?
Freund: So warst du bei einem Weisen, Sokrates, bevor du uns trafst?
Sokrates: Gewiß bei dem Weisesten unserer Zeit, wenn dir — Protagoras als der Weiseste gilt!
Freund: Oh, was du sagst! Protagoras ist hier eingekehrt?
Sokrates: Vor drei Tagen schon!
Freund: Und du warst wirklich eben mit ihm zusammen? Kommst von ihm?
Sokrates: Und vieles, sehr vieles hab' ich mit ihm gesprochen, von ihm gehört!
Freund: Aber willst du uns nicht von eurer Unterhaltung erzählen, falls du nicht sonst verhindert bist? Setze dich hierher; der Bursche dort soll sich wegheben[5]!
Sokrates: Ganz gerne, und ich will es euch danken, wenn ihr zuhört!
Freund: Und wahrlich, auch wir dir, wenn du redest!
Sokrates: So wär' es doppelter Dank[6]; gut denn, höret:

VERWICHENE Nacht war es, in grauender Dämmerung, da schlug Hippokrates, Apollodoros' Sohn, Phasons Bruder, mit dem Stocke[7] sehr heftig

an die Tür, und als man ihm öffnete, stürzte er ohne weiteres herein und rief laut:
„He, Sokrates, bist du wach oder schläfst du?“
Und da ich ihn an der Stimme erkannte, antwortete ich:
„Holla, Hippokrates! Du bringst doch nichts Schlimmes?“
„Nichts der Art, nur Gutes!“
„So bring' es Glück! Aber was ist's? Weshalb kommst du schon zu dieser Zeit hierher?“
„Protagoras ist da!“ rief er und trat zu mir.
„Seit vorgestern schon!“ sprach ich. „Und das hast du jetzt erst erfahren?“
„Bei den Göttern, gestern abend erst!“ sagte er und tastete dabei nach dem Bette, setzte sich ans Fußende und erzählte dann:
„Ja, es war Abend, schon ganz spät, als ich aus Oinoë[8] zurückkam. Mein Sklave Satyros war mir nämlich entlaufen, und ich hatte mir fest vorgenommen, dir mitzuteilen, daß ich ihn verfolgen wolle; doch vergaß ich es über anderem. Als ich dann heimkam — wir hatten zu Abend gegessen und wollten uns schon zu Bett begeben —, da sagte mein Bruder, Protagoras sei da, und ich dachte schon daran, auf der Stelle noch zu dir zu eilen; indes schien es mir doch allzu spät in der Nacht. Sowie aber der Schlaf die Ermattung von mir genommen, stand ich flugs auf: so kommt es, daß ich hier bin.“
Nun kenne ich schon sein draufgängerisches, rasches Wesen; darum fragte ich:
„Was aber hast du damit zu tun? Fügt dir Protagoras ein Leid zu?“

Da begann er zu lachen:
„Wahrhaftig, bei den Göttern, Sokrates! Denn nur er ist ein Weiser und kann auch mich dazu machen!“
„Nun ja, bei Zeus!“ sprach ich. „Gibst du ihm nur Geld und gute Worte, so wird er schon einen Weisen aus dir machen!“
„O Zeus und ihr Götter alle! Läg' es allein daran!... Dann wollt' ich's weder an eignem noch an Freundesgut fehlen lassen! Aber eben deshalb bin ich ja jetzt zu dir gekommen, damit du an meiner Stelle mit ihm redest; denn ich selbst bin noch zu jung und habe zudem Protagoras noch nie gesehen, ihn noch nie gehört. Ich war ja noch ein Kind, als er früher einmal hier verweilte. Und nun, Sokrates, loben alle diesen Mann und nennen ihn den weisesten Redekünstler. — Aber warum sind wir nicht schon längst auf dem Wege zu ihm, daß wir ihn noch zu Hause finden? Wie ich hörte, hat er bei Kallias, des Hipponikos Sohn, Quartier genommen. Also gehen wir!“
Aber ich erwiderte:
„Ach nein, Bester, noch nicht! Es ist doch gar zu früh am Tage; drum laß uns hinausgehen in den Hof; dort können wir herumgehen und bleiben, bis es hell wird. Hernach gehen wir!... Übrigens bleibt Protagoras regelmäßig zu Hause, so daß wir ihn — sei dessen sicher! — jedenfalls dort antreffen werden.“

DARAUF begaben wir uns in den Hof und gingen dort hin und her.
Und weil ich des Hippokrates Ausdauer auf die Probe

stellen wollte, suchte ich ihn zu erforschen und fragte: „Sage mir, Hippokrates: du suchst dich jetzt Protagoras zu nähern und willst ihm Lehrgeld für dich zahlen, — wen glaubst du denn in ihm zu finden und was hoffst du selber durch ihn zu werden? . . . Angenommen, du dächtest daran, zu deinem Namensvetter aus dem Asklepiadenhaus, Hippokrates aus Kos[9], zu gehn und ihm Lehrgeld für dich zu geben, und es fragte dich jemand: ‚Sage mir, Hippokrates: was ist doch dieser Hippokrates, daß du ihm Gold geben willst?' — was würdest du antworten?"

„Ich würde sagen: ‚Arzt'!"

„‚Und was hoffst du dann selber zu werden?'"

„Arzt!"

„Wenn du aber daran dächtest, zu Polykleitos aus Argos oder zu Pheidias aus Athen[10] zu gehen, um ihnen Lehrgeld für dich zu geben, und man fragte dich: ‚Was sind sie doch, Polykleitos und Pheidias, daß du sie so zu besolden gedenkst?' — was würdest du dann antworten?"

„Nun: ‚Bildhauer'!"

„Und was wolltest du selbst werden?"

„Auch Bildhauer, natürlich!"

„Schön", sagte ich. „Nun wollen wir aber, ich und du, zu Protagoras gehn und sind willens, ihm Lehrgeld für dich zu geben, sofern unser Geld dazu ausreicht, ihn so zu gewinnen — andernfalls verwenden wir noch das unserer Freunde dazu! —, wenn wir also mit solchem Eifer bei dieser Sache wären, und es fragte uns jemand: ‚Saget mir doch, Sokrates und

Hippokrates, was Protagoras ist, daß ihr ihm Geld geben wollt?' ... Was würden wir ihm antworten? Mit welcher Bezeichnung könnte man dann von Protagoras reden, ähnlich wie man von Pheidias als einem Bildhauer, von Homeros als einem Dichter spricht? Wie hören wir denn Protagoras nennen?"

„Einen Sophisten natürlich", rief er, „heißt man den Mann, Sokrates!"

„Also gehen wir zu ihm und zahlen ihm das Geld in seiner Eigenschaft als Sophist?"

„Allerdings!"

„Und wenn man dich außerdem fragte: ‚Was willst du denn selber werden, daß du zu Protagoras gehst?'" Da errötete er — der Tag dämmerte nämlich schon ein wenig herauf, so daß ich es deutlich sah! —, als er sprach:

„Ja, wenn es damit ähnlich ist wie mit dem Vorhergehenden, ... dann natürlich, um — Sophist zu werden!"

„Aber, bei den Göttern! würdest du dich nicht vor den Hellenen schämen, wenn du dich ihnen als — Sophisten vorstelltest?"

„Bei Zeus, freilich, Sokrates, wenn ich denn offen meine Ansicht bekennen soll!"

„Nun, Hippokrates, du nimmst auch schwerlich an, daß dein Unterricht bei Protagoras diesen Zweck haben soll, nein, er soll wohl dem der Sprach- und Musik- und Turnlehrer gleichen? Denn auch ihre Kunst erlerntest du ja nicht, um sie als Beruf auszuüben,

sondern um Bildung zu erwerben, wie es sich für einen freien Bürger ziemt!"

„Gewiß, so denke ich mir auch den Unterricht bei Protagoras."

„Weißt du eigentlich," fragte ich, „was du mit diesem Schritte unternimmst, oder begreifst du es nicht?"

„Mit welchem denn?"

„Daß du im Begriffe stehst, deine Seele als Dienerin einem Manne auszuliefern, der — wie du selber sagst — ein Sophist ist! ... Und doch, wenn du das nicht weißt, weißt du ja auch nicht, wem du deine Seele überlieferst, ob einem guten oder schlechten Etwas[11]!"

„Ich glaub' es aber doch zu wissen!"

„So sage: was, meinst du, ist ein Sophist?"

„Nun, ich denke: wie schon der Name sagt, ist er der Meister der Einsicht[12]."

„Nun, das kann man aber auch von Malern und Baumeistern sagen, daß sie Meister einer Einsicht seien. Indessen, wenn uns jemand fragte, worin die Maler die richtige Einsicht hätten, so würden wir ihm wohl antworten: im Anfertigen von Bildern. Und so weiter mit allem anderen.

Falls man uns aber danach fragte: ‚Worin hat denn ein Sophist die richtige Einsicht?' ... Wie lautete dann unsere Antwort? In welchem Beruf ist er der Maßgebende?"

„Wie wäre es, Sokrates: wollen wir sagen, er sei maßgebend in der Kunst, treffliche Redner zu bilden?"

„Vielleicht hätten wir damit ganz recht, wenn auch keineswegs so, daß es völlig befriedigte! Denn dieser

Antwort muß noch die Frage folgen, in welchem Gebiete der Sophist treffliche Redner bilde! So lehrt ja auch der Musiklehrer trefflich reden darüber, was er versteht: die Musik! Nicht wahr?"
„Jawohl!"
„Gut! Für welches Gebiet also bildet der Sophist treffliche Redner? Gewiß doch dafür, was er selbst versteht!"
„Natürlich!"
„Und was ist es denn, worauf sich der Sophist versteht, wofür er Schüler ausbildet?"
„Bei Zeus!... Nun weiß ich dir aber nichts mehr zu sagen!"
Und ich fragte darauf:
„Wie? Weißt du denn, in welche Gefahr du deine Seele mit diesem Schritte stürzest? Sage: wenn du deinen Körper einem beliebigen Menschen überlassen müßtest, auf die Gefahr hin, daß er dadurch trefflich oder schlecht würde, da würdest du doch oft überlegen, ob du es tun dürftest oder nicht, und du riefest Freunde und Verwandte zur Beratung und bedächtest dich etliche Tage hindurch? Aber darüber, was dir mehr gelten muß als dein Körper, die Seele, von der alles für dich abhängt, Heil wie Unheil — je nachdem sie trefflich oder schlecht geraten ist —, darüber hast du dich weder mit Vater oder Bruder noch mit einem von uns, deinen Freunden, besprochen, ob du sie, deine Seele, diesem Fremdling, der eben erst ankam, anvertrauen dürftest oder nicht.
Nein, abends, sagst du selbst, hast du von ihm gehört

und schon in der Frühe stehst du hier: ohne auch nur über diesen Menschen vernünftig zu reden oder zu beraten, ob du ihm dich überlassen könnest oder nicht, bist du bereit, deine eigene Habe und die Mittel deiner Freunde zu verbrauchen, als wäre es schon beschlossene Sache, daß du in jedem Falle mit Protagoras verkehren müßtest, mit ihm, den du nach deiner eigenen Aussage nicht kennst, mit dem du noch niemals geredet hast, den du einen Sophisten nennst, — und weißt offenbar nicht einmal, was ein Sophist ist! Und dennoch willst du dich ihm anvertrauen!"

Als er das hörte, sprach er:

„Ja, so betrachtet, Sokrates, hat es damit seine Richtigkeit!"

„Hippokrates, ist denn dein Sophist nicht etwa ein Kaufmann, ein Händler mit Waren, von denen sich die Seele nährt?"

„Ja, das ist er wohl. Aber, Sokrates, wovon nährt sich denn die Seele?"

„Vom Wissen doch wohl! Darum, mein Freund, ... daß uns solch ein Sophist, wenn er seine Waren anpreist, ja nicht betrüge, gleich jenen, die für des Leibes Nahrung sorgen, Kaufmann und Krämer. Denn auch sie wissen nicht, welche von ihren Waren dem Körper förderlich oder schädlich ist, und gleichwohl loben sie alles beim Verkauf. Aber auch die Käufer wissen es nicht; es müßte denn ein Turnlehrer oder Arzt unter ihnen sein.

Nicht anders jene, die das Wissen in den Städten

herumführen, es verkaufen und verhandeln: sie preisen ebenfalls jedem Kauflustigen alles an, was sie verkaufen, und, mein Bester, auch von ihnen dürften gar manche nicht wissen, welche ihrer Waren die Seele fördere oder ihr schade. Und ebensowenig wissen es ihre Käufer, die nicht gerade Seelenärzte sind.

Darum, nur wenn du dich etwa auf diese Dinge verstehst — was davon Nutzen und Schaden bringt —, ist es für dich gefahrlos, Wissen einzukaufen bei Protagoras und bei jedem beliebigen anderen! Sonst aber, mein Teurer, sieh zu, daß du nicht um dein liebstes Gut den Wurf wagst und es gefährdest: droht doch weit größere Gefahr beim Kauf von Wissen als von Speisen; denn Speisen und Getränke, die du einkaufst, kannst du in Gefäßen wegtragen, und ehe du sie durch Trinken oder Essen in dich aufnimmst, kannst du sie zu Hause liegen lassen, einen Sachverständigen rufen und mit ihm beraten, was du essen oder trinken darfst und was nicht, wieviel und wie oft. Also ist bei solchem Kaufe die Gefahr nicht groß.

Doch Wissen in einem Gefäße mitzunehmen, geht nicht an; nein, hier gilt es, den Preis zu erlegen und das Wissen unmittelbar in der Seele mitzunehmen: mit Schaden oder Nutzen scheidest du. Das laß uns also überlegen, und zwar mit Leuten, die älter sind als wir: wir sind noch zu jung, um eine so folgenschwere Frage zu lösen. Gehen wir denn, nun wir einmal den Anfang dazu gemacht haben, und hören

den Mann; und haben wir ihn gehört, so laß uns auch mit anderen Rates pflegen. Ist ja doch Protagoras nicht allein hier: auch Hippias aus Elis, und ich glaube, auch Prodikos aus Keos ist da, dazu andere weise Männer genug."

SO beschlossen wir und machten uns dorthin auf den Weg. Als wir aber in der Vorhalle waren, blieben wir stehen und unterredeten uns noch über ein Thema, an das wir unterwegs geraten waren, und um es nicht abzubrechen, sondern vor dem Eintritte durchzuführen, hielten wir dort an und sprachen miteinander, bis wir uns geeinigt. Und dabei, vermute ich, hatte uns der Türhüter, ein Eunuche[13], gehört, der sich offenbar über die vielen Sophisten ärgerte, die ins Haus kamen; denn als wir an die Türe klopften, öffnete er und rief schon bei unserem Anblick:
„Ach was, schon wieder solche Sophisten! . . . Er hat keine Zeit[14]."
Und damit schlug er die Türe in hellem Eifer zu, so sehr er nur konnte.
Doch wir klopften wiederum, worauf er durch die verschlossene Türe zur Antwort rief:
„Menschen, ihr! Habt ihr's denn nicht gehört: er hat keine Zeit!"
„Aber, guter Mann," sprach ich, „wir kommen ja weder zu Kallias, noch sind wir Sophisten. Drum gib dich zufrieden! Wir sind nur gekommen, um Protagoras zu sehen! Meld' uns denn an!"
So öffnete uns der Mensch mit Mühe und Not die Türe!

WIR traten ein und trafen Protagoras, wie er in der Vorhalle umherwandelte: der Reihe nach wandelten mit ihm auf der einen Seite Kallias, des Hipponikos Sohn, sein Halbbruder mütterlicherseits, Paralos, Perikles' Sohn, und der Glaukons, Charmides; auf der anderen des Perikles zweiter Sohn, Xanthippos, und Philippides, der Sohn Philomelos', und Antimoiros aus Mende, der ja den größten Ruf unter Protagoras' Schülern hat und aufs Handwerk hin lernt; denn er will auch Sophist werden. Die anderen, die diesen folgten und ihren Reden zuhörten, schienen meist Fremde, wie sie Protagoras aus allen Städten mit sich führt, durch die er seinen Zug nimmt; denn wie Orpheus bezaubert er sie mit seiner Stimme, und betört folgen sie ihm nach.
Aber auch von Einheimischen waren etliche in seinem Chor, bei dessen Anblick ich meine größte Freude daran hatte, wie ängstlich sie sich hüteten, ja nie vor Protagoras, ihm im Wege, zu gehen, nein, wenn er kehrtmachte mit seiner Begleitung, dann traten diese seine gehorsamen Hörer hübsch brav und wohlanständig zu beiden Seiten auseinander, drehten sich im Kreis und nahmen so stets wieder aufs schönste hinter ihm Stellung[15].

‚Doch ihm zunächst nahm ich wahr'[16] —

Hippias aus Elis, der in dem Gange gegenüber auf einem Sessel thronte; und um ihn herum saßen auf Bänken Eryximachos, des Akumenos Sohn, und Phaidros aus Myrrhinus und Andron, Androtions Sohn, und weiterhin Fremde, Landsleute von ihm, und etliche

andere. Wie es schien, fragten sie Hippias durcheinander mancherlei über Natur und Gestirne, und er gab allen Bescheid, auf seinem Lehnsessel thronend, und ging ihre Fragen durch[17].

‚Und ich erblickte auch Tantalos'[18];

denn — Prodikos aus Keos war hier! Doch weilte er noch in einem Zimmer, das Hipponikos vordem als — Vorratskammer benutzt hatte; jetzt aber hatte Kallias der vielen Gäste wegen auch dieses Zimmer ausgeräumt und für die Fremden als Gastzimmer hergerichtet. Dort war es, wo Prodikos noch ruhte, in Felle und Decken gehüllt, wie es schien, in eine Unmenge! Bei ihm lagerten auf den Ruhepolstern in der Nähe Pausanias aus Kerameis und bei Pausanias noch ein zarter Knabe, dessen Wesen mich schön und edel dünkte; doch auch sein Antlitz war sehr schön. Man rief ihn, glaub' ich, Agathon, und es sollte mich wundern, wenn er nicht des Pausanias Liebling wäre. Das war also der Knabe; sonst machten sich noch die beiden Adeimantoi, die Söhne des Kepis und Leukolophides, bemerkbar und andere mehr. Indessen, worüber sie sich unterhielten, konnte ich von außen nicht erkunden, obwohl ich mich unablässig bemühte, Prodikos zu verstehen — denn ein höchst weiser und göttlicher Mann scheint er zu sein! —, doch der Tiefe seiner Stimme wegen entstand in dem Gemach ein dumpfes Hallen, das seine Worte unverständlich machte.

UND gerade waren wir eingetreten, da kam hinter uns noch dazu Alkibiades, der Schöne, —

wie du ihn nennst, und ich stimme dir bei! — mit Kritias, Kallaischros' Sohn.

Wir verweilten nach unserem Eintritte noch einige Augenblicke, und als wir uns die Umgebung betrachtet hatten, gingen wir zu Protagoras hinein, und ich redete ihn an:

„Protagoras, ich und Hippokrates hier, wir kommen eigens zu dir!"

„Wünscht ihr allein mit mir zu reden oder vor den anderen?"

„Uns ist das einerlei!" sprach ich, „höre erst, weshalb wir kamen, und überlege dann!"

„Was ist es denn, das euch hergeführt?"

„Hippokrates da ist Athener, des Apollodoros Sohn, aus einem großen, reichen Haus, und seinem Wesen nach ist er seinen Altersgenossen wohl ebenbürtig. Nun strebt er danach, soviel ich sehe, in seiner Vaterstadt ein Mann von Bedeutung zu werden, und das glaubt er am besten zu erreichen, wenn er deinen Umgang genießen könnte! Nun überlege du selbst, ob du eine Unterredung mit uns allein oder in Anwesenheit der anderen für gut findest."

„Mit Recht, Sokrates," sprach er, „nimmst du diese vorsorgliche Rücksicht auf mich! Denn jemand, der große Städte besucht und dort die besten Jünglinge überredet, ihren bisherigen Verkehr mit Angehörigen und Mitbürgern aufzugeben und — seien sie älter, seien sie jünger — mit ihm zu leben, damit sie durch dieses Zusammensein besser würden, . . . wer so handelt, muß gewiß Vorsicht üben!

Entsteht doch daraus großer Haß und Anfeindung mancher Art und Nachstellung in Fülle. Darum sage ich: so alt die Sophistik ist, so früh auch suchten ihre alten Anhänger aus Furcht vor dem Ärgernis, das sie schafft, einen Deckmantel, unter dem sie sich verbargen: die einen den der Poesie, wie Homeros und Hesiodos und Simonides, andere den des Mysterien- und Orakelwesens, wie Orpheus und Musaios mit ihrem Anhang; ja einige nahmen, wie ich sehe, sogar die Gymnastik zu Hilfe, wie Ikkos aus Tarent und ein Sophist, der auch heute keinem nachsteht, Herodikos[19] aus Selymbria, der früher in Megara war. Aus der Musik wußte sich einen Deckmantel zu schaffen euer Agathokles, ein großer Sophist, und Pythokleides[20] aus Keos und andere in Menge. Sie alle benützten aus Furcht vor Anfeindung diese Künste nur als Vorwand.

Doch was mich angeht, so muß ich dem Verhalten dieser Männer meine Billigung versagen. Ich glaube nämlich: sie erreichten nicht, was sie bezweckten; denn die Leute, die in den Städten die Macht hätten, das durchzusetzen, dessentwegen sie sich so verschanzten, können sie doch nicht täuschen, und der große Haufe, ja, sagen wir es offen, bemerkt gar nichts, sondern singt nach, was diese als Programm verkünden. Und will man entlaufen und kann es nicht und wird dabei erkannt, so verrät das schon deutlich die Torheit des Versuches, dessen Folge ist, daß die Leute sich noch viel feindseliger verhalten. Denn ihnen gilt ein solcher Mensch zu allem anderen hin

noch als ein Erzschelm! Darum bin ich gerade den entgegengesetzten Weg gegangen und bekenne offen: ich bin Sophist und bilde Menschen. Das halte ich für verlässigere Maßregel als jene: lieber offen zugeben, denn leugnen! Auch in anderer Weise bin ich vorsichtig, und so schlägt mir — Gott sei mir ferner gewogen! — mein Bekenntnis, Sophist zu sein, nicht zum Übel aus. Und doch stehe ich ja schon manches Jährlein im Berufe, wie ich selbst auch viele Jahre zähle: nicht einer ist unter euch, dessen Vater ich dem Alter nach nicht sein könnte. Darum ist es mir weitaus am liebsten, wenn wir uns, mit eurer Zustimmung, über alles das angesichts der hier Anwesenden besprechen."

DA ich schon ahnte, daß er sich gerne vor Prodikos und Hippias hören ließe und schön damit tun wollte, als wären wir als seine Verehrer gekommen, so ging ich darauf ein und sagte:
„Warum riefen wir dann nicht schon lange Prodikos und Hippias mit ihren Begleitern herbei, damit sie uns hören können?"
„Allerdings!" stimmte Protagoras zu.
„Wenn ihr wollt," schlug Kallias vor, „so halten wir eine Sitzung ab, und ihr führt das Gespräch sitzend?"
Das hielt man für ratsam, und wir alle freuten uns über die Aussicht, so weise Männer zu hören, griffen selbst mit an, die Bänke und Polster bei Hippias herzurichten; denn da standen schon Bänke.
In diesem Augenblick erschienen Kallias und Alki-

biades: sie hatten Prodikos vom Lager gescheucht und brachten ihn nun mit seiner Begleitung. Als wir uns dann alle beieinander gelagert hatten, begann Protagoras:

„Nun, da auch diese hier sind, Sokrates, könntest du ja davon reden, wovon du gerade vorhin begannst; es betraf diesen jungen Mann hier!"

Und ich sprach:

„Ich beginne ebenso wie vorhin, Protagoras: mit dem Grunde, der mich herführte. Hippokrates hier verlangt es sehr nach deinem Umgange. Und da, sagt er, möchte er gerne erfahren, was er durch diesen Verkehr mit dir eigentlich gewinnen werde. Das ist es, was wir zu sagen haben."

Da ergriff Protagoras das Wort:

„Junger Mann, wenn du mit mir verkehrst, wird das dein Gewinn sein: an jedem Tage, den du mit mir verbringst, wirst du als ein besserer Mensch nach Hause gehen, und so weiter Tag für Tag; täglich wirst du immerfort zum Besseren weiterschreiten."

Als ich das vernahm, sprach ich:

„Höre, Protagoras, damit sagst du nichts Wunderbares, sondern nur Natürliches; denn auch du, so alt und weise du auch bist, würdest besser werden, wenn man dich lehrte, was du etwa noch nicht wüßtest. Nein, anders! Gesetzt, Hippokrates hier änderte ganz plötzlich sein Verlangen und wünschte den Verkehr des jungen Mannes, der erst kürzlich bei uns einkehrte, des Zeuxippos aus Herakleia[21], und er käme zu diesem, wie jetzt zu dir, und

vernähme auch von ihm, wie von dir, jeder Tag des Verkehrs mit ihm sollte ihn besser machen und weiterschreiten lassen, und wenn er ihn dann fragte: ‚Worin, meinst du denn, werde ich besser? Worin werde ich weiterschreiten?' so erhielte er von Zeuxippos zur Antwort: ‚Nun, in der Malerei!'
Und angenommen, er ginge zu Orthagoras aus Theben[22], erführe von ihm dasselbe, was von dir, und fragte ihn wieder, worin er täglich besser werde durch seinen Verkehr mit ihm, so erwiderte dieser: ‚Im Flötenspiel!'
Gerade so sage nun auch du dem jungen Manne hier und mir, der ich für ihn fragte: ‚Hippokrates hier wird durch das Zusammensein mit Protagoras an jedem Tage, an dem er mit ihm verkehrt, gebessert weggehen und an allen anderen Tagen ebenso weiterschreiten — worin aber, Protagoras, und in welcher Hinsicht?'"
Und als Protagoras mich so reden hörte, sagte er: „Schön gefragt, Sokrates; mit Freude antworte ich auf gute Fragen! Ja, wenn Hippokrates zu mir kommt, wird er nicht Erfahrungen machen wie etwa im Verkehre mit einem anderen Sophisten; denn die anderen behandeln die jungen Leute schmählich: kaum sind diese den Lehrfächern der Schule entronnen, so führen die Sophisten sie wieder gegen ihren Willen dahin zurück und stürzen sie in die gleichen Fächer hinein, lehren sie Arithmetik und Astronomie, Geometrie und Musik — (und dabei blickte er auf Hippias!) —, wer zu mir kommt, wird nichts anderes lernen als das, um dessentwillen er kam: lernen soll er Wohlbeschla-

genheit in seinen eigenen Dingen, die Kunst, sein Hauswesen aufs trefflichste zu verwalten, und in denen des Staates, auf daß er höchste Fähigkeit erhalte, öffentliche Angelegenheiten zu behandeln und zu besprechen."
„Bin ich nun deiner Rede recht auf der Fährte?" fragte ich. „Mich dünkt, du sprichst von Staatswissenschaft und versprichst, gute Staatsbürger aus den Leuten zu machen?"
„Gewiß, Sokrates, das ist ja mein Anerbieten," sprach er, „zu dem ich mich anheischig mache!"
„Nun, da verfügst du wahrlich über eine feine Kunst," erwiderte ich, „wenn du sie wirklich dein nennst! Kein anderes Wort sollst du nämlich hören, als wie ich's wirklich meine! Wähnte ich doch bisher, Protagoras, derartiges sei gar nicht lehrbar; und jetzt muß ich doch dir wohl oder übel Glauben schenken. Freilich ist es auch meine Pflicht zu sagen, woher es kommt, daß ich glaube, es sei nicht lehrbar und könne nicht von Menschen beschafft werden.

ICH, wie alle Hellenen, halte die Athener für weise Leute. Und nun mache ich, wenn wir uns zur Volksversammlung zusammenscharen, die Wahrnehmung: handelt es sich um eine öffentliche Bauangelegenheit, so beruft man die Baumeister, die zum Häuserbau guten Rat geben können. Handelt es sich um Schiffsbau, so beruft man die Schiffsbauer, und ebenso ist es in jedem anderen Gebiete, das als lern- und lehrbar gilt. Sollte sich aber einer, den man nicht als Fachmann betrachtet, unterstehen, zu

raten, so nimmt man ihn, er mag sonst der feinste und reichste und adeligste Herr sein, nicht ernst, sondern verlacht ihn und lärmt, bis er, der zu reden wagte, entweder heruntergejohlt freiwillig aufhört, oder bis ihn die Schützen auf des Prytanen Befehl herunterzerren und abführen[23]. Und das hält man in Athen immer so, wo man glaubt, es komme auf fachmännisches Wissen an. Handelt es sich aber darum, über Angelegenheiten des Verwaltungswesens zu beraten, so erhebt sich der Baumeister so sehr wie der Schmied und Schuster, der Kaufmann, der Schiffsherr, der Reiche und Arme, Adlige und Unadlige, um seine Ansicht über solche Dinge zu äußern: diesen Männern hält niemand vor — wie jenen anderen! —, daß sie sich unterstünden, da zu raten, wo ihnen doch Lehre und Lehrer fehlte! Somit gilt offenbar dieses Gebiet nicht für lehrbar. Und so verhält es sich gewiß nicht nur mit dem großen Haufen im Staate, nein! auch die einzelnen hochweisen und vorzüglichsten Bürger sind außerstande, diese Fähigkeit, über die sie selbst verfügen, an andere weiterzugeben.

So hat Perikles, der Vater dieser jungen Leute hier, seine Söhne alles schlecht und recht lehren lassen, was im Bereiche der Lehrer liegt; doch seine eigene Kunst lehrt er sie nicht, gibt sie an keinen von ihnen weiter: sie gehen herum und suchen fessellos ihre Weide, auf der sie vielleicht ein Zufall die Kunst des Vaters finden läßt.

Und ein weiteres Beispiel: der gleiche Perikles ist es, der den Kleinias, den jüngeren Bruder unseres Alkibiades hier, bevormundet; aus Furcht, er möchte

von Alkibiades verführt werden, trennte er ihn von diesem, brachte ihn im Hause Ariphrons unter und suchte ihn selbst zu erziehen. Doch war noch kein halbes Jahr verstrichen, so gab er ihn an den Bruder zurück, ratlos, was mit ihm beginnen!
Und noch andere in großer Menge kann ich dir nennen, die selbst tüchtige Männer sind und doch noch keinen einzigen besser gemacht haben, weder einen Verwandten noch einen Fremden.
Drum, Protagoras, — halte ich mich an solche Erfahrungen, so bestreite ich, daß die Tugend lehrbar sei. Nun ich aber dich so reden höre, werde ich unsicher, weil ich dein Wort für gewichtig halte; darf ich doch annehmen, du hast viel erfahren, viel gelernt, bist auf manches auch selbst gekommen. So du uns also einleuchtender darlegen kannst, daß die Tugend etwas Lehrbares ist, versag' es uns nicht, sondern beweise es!"

NEIN, Sokrates," rief er, „ich werd' es euch nicht versagen! Soll ich es euch, wie es Ältere Jüngeren gegenüber wohl halten, durch eine Erzählung beweisen oder begrifflich erörtern?"
Darauf schlugen ihm etliche in seiner Nähe vor, es ganz nach seinem Wunsche zu behandeln.
„Dann also dünkt es mich reizvoller," sprach er, „im Mythos zu euch zu reden!

VOR Zeiten gab es nur Götter, noch keine irdischen Wesen. Doch auch für diese nahte die Zeit, die ihrer Erzeugung bestimmt war.

Da formten sie die Götter im Erdinnern: sie bildeten sie aus Erde und Feuer und aus den Bindungen von Erde und Feuer. Und als sie sie ans Licht tragen wollten, gaben sie Prometheus und Epimetheus den Auftrag, sie zu schmücken und jedem einzelnen nach Gebühr seine Kräfte zu verleihen.
Da bat Epimetheus den Prometheus, ihm die Verteilung zu überlassen.
‚Ist sie beendigt,' so sprach er, ‚dann betrachte sie!'
Und so überredete er ihn und ging ans Werk. Dabei verlieh er diesen Stärke, aber keine Schnelligkeit, jene, schwächere, zeichnete er durch Schnelligkeit aus; diesen gab er Waffen, jene machte er zu wehrlosen Wesen, ersann ihnen dafür aber eine andere Kraft zu ihrer Erhaltung. Anderen, die er in geringe Körperhülle gebracht, verlieh er Flügel zur Flucht oder wies ihnen Behausung in der Erde an; anderen war die Größe, mit der er sie ausgestattet, das Mittel ihrer Rettung.
Und so, stets ausgleichend, hielt er es bei der ganzen Verteilung. Auf diesen klugen Gedanken aber war er gekommen, weil er befürchten mußte, gewisse Gattungen könnten der Vertilgung ausgesetzt sein.
Hatte er ihnen somit Rettung vor den Gefahren gegenseitiger Ausrottung zugesichert, ersann er auch Schutzmittel gegen die Unbilden der Witterung und der Jahreszeiten: mit dichten Haaren und festen Fellen bekleidete er sie, beides war geeignet, Kälte und Hitze abzuhalten, und genügte auch zur Ruhe: eine Lagerdecke, wie sie einem jeden eigentümlich

war und seiner Natur entsprach. Unter die Füße gab er ihnen teils Hufe, teils feste und blutlose Haut. Und jedem zeigte er seine natürliche Nahrung: Pflanzen der Erde, Früchte der Bäume oder Wurzeln; manchen wies er als Speise das Fleisch anderer Lebewesen an und bestimmte ihnen darum geringere Fortpflanzungsfähigkeit, ausgiebige Zeugungskraft aber der Gattung, die jenen zur Nahrung bestimmt war: so sicherte er dieser die Erhaltung.

Gar nicht weise aber war Epimetheus in einem: unvermerkt hatte er alle Gaben verliehen.

Und doch war noch übrig, unausgerüstet, der Menschen Geschlecht. Ratlos war er, was beginnen. Noch stand er verlegen, als Prometheus zu ihm trat, die Verteilung zu besichtigen, und sah, wie sorgfältig die anderen Wesen mit allem versehen waren: der Mensch allein blieb nackt und unbeschuht, unbekleidet und unbewehrt. Und doch war schon nahe der Tag, da nach Schicksalsschluß der Mensch aus der Erde ans Licht hervorgehen sollte.

Und Prometheus, ratlos, welches Rettungsmittel er für den Menschen erfinden könne, stiehlt des Hephaistos und der Athene kunstreiche Weisheit zugleich mit dem Feuer — denn unmöglich hätte sie ohne Feuer für jemanden nutzbares Besitztum werden können! — und schenkt sie dem Menschen!

So erhielt denn der Mensch das Wissen, das zum täglichen Leben erforderlich ist, des staatlichen aber wurde er nicht teilhaftig: denn das war bei Zeus, und Prometheus war es nicht gestattet, des Zeus Behausung

zu betreten. Auch waren ja dort seine furchtbaren Wachen. Dagegen stahl er sich insgeheim in die gemeinsame Wohnung der Athene und des Hephaistos, in der sie ihre Künste pflegten, und entwandte so Hephaistos' feurige Kunst und die andersgeartete der Athene und gab sie dem Menschen. Und in der Folge ward das Leben für den Menschen angenehm; den Prometheus aber hat später der Sage nach die Strafe für seinen Diebstahl erreicht.

Da nun einmal der Mensch an dem, was Göttern eigen war, Anteil erhalten hatte und ihnen verwandt geworden war, glaubte auch er zuerst allein unter den Lebewesen an Götter und versuchte, Altäre und Götterbilder zu errichten; dann brachte er auch rasch und kunstvoll Sinn und Ordnung in die Laute und Worte, schuf sich Wohnung, Kleidung, Schuhwerk, Hüllen und Nahrungsmittel, die die Erde gewährt.

So ausgerüstet wohnten die Menschen anfangs zerstreut, ohne Städte zu kennen. Darum fielen sie den Raubtieren zum Opfer, denen sie an Stärke in jeder Hinsicht unterlagen. Die Fertigkeit im Handwerk bot ihnen zwar genügende Hilfe zur Ernährung, jedoch für den Krieg gegen Raubtiere reichte sie nicht hin. Denn noch nicht besaßen sie die Kunst des Staatslebens, von der die Kriegskunst ein Teil ist. Da versuchten sie, sich zu sammeln und zu erhalten, indem sie Städte gründeten. Hatten sie sich aber gesammelt, so beleidigten sie einander, — weil sie eben die Kunst des staatlichen Lebens nicht besaßen. Und sie zer-

streuten sich wiederum, um von neuem der Vernichtung entgegenzugehen.
Zeus befürchtete nun für unser Geschlecht seine gänzliche Vernichtung und sandte darum Hermes ab, der zu den Menschen Sitte und Recht bringen sollte, auf daß sie ein Schmuck der Städte und ein Band seien, das Freundschaften stifte.
Da fragte Hermes den Zeus, auf welche Art er Recht und Sitte den Menschen verleihen solle: ‚Soll ich sie in dem Verhältnisse verteilen, wie auch die Fähigkeiten verteilt sind? Diese sind so verteilt, daß ein einziger, der die Heilkunst ausübt, ausreicht für viele Laien, und ebenso ist es bei den übrigen, die sich auf ein Gebiet verstehen. Soll ich nun auch Recht und Sitte ebenso unter den Menschen begründen? Oder soll ich sie an alle verteilen?‘
‚An alle,‘ sprach Zeus, ‚denn alle sollen sie besitzen. Könnten doch keine Staaten entstehen, wenn nur einige an ihnen teil hätten wie an den Künsten.
Auch ein Gesetz gib ihnen von mir: wer nicht Sitte und Recht sich zu eigen machen kann, den töte man als ein krankes Glied des Staates.‘
Auf solche Weise also, Sokrates, und aus solchem Grunde glauben alle, die Athener eingeschlossen: wenn es sich um ein Wissen in der Baukunst oder einer anderen Kunst handle, dürften nur wenige an der Beratung teilnehmen; und sollte ein anderer außer diesen wenigen mitberaten wollen, so lassen sie es nicht zu, wie du ja sagst.
Und das mit Recht, meine ich.

Wenn sie sich aber zu einer Beratung begeben, wo es sich um staatliches Wissen handelt, das doch ganz auf Gerechtigkeitsliebe und Besonnenheit hinausläuft, dann lassen sie mit gleichem Rechte jeden Mann zu, da ein jeder diese Tugend besitzen müsse. Andernfalls könnten Staaten gar nicht bestehen.
Das also, Sokrates, ist der Grund davon.
Damit du aber nicht glaubst, ich täusche dich mit der Behauptung, alle Menschen seien in der Tat überzeugt, daß jedermann Gerechtigkeit und andere bürgerliche Tugend besitzen müsse, so nimm noch folgendes als Beweis.
Freilich ist es bei den anderen Tugenden so, wie du sagst: wenn jemand behauptet, er sei bedeutend im Flötenspiel oder sonst in einer Kunst, auf die er sich jedoch gar nicht versteht, so erntet er nur Hohn oder Zorn, und seine Verwandten suchen ihn auf und weisen ihn zurecht wie einen, der von Sinnen kam.
Was indessen Gerechtigkeit und andere bürgerliche Tugend betrifft, — mögen die Leute auch wissen, daß jemand ungerecht ist, und mag er es selbst gegen sich vor vielen anderen bezeugen, so hielten sie dennoch das gleiche, das sie dort für klug hielten, nämlich die Wahrheit zu sagen, hier für Wahnsinn; ihre Ansicht ist, jeder müsse sagen, er sei gerecht, ob er es nun ist oder nicht; wer nicht für den Ruf seiner Gerechtigkeit eintrete, sei von Sinnen; denn niemand könne die Gerechtigkeit missen, wenn er nicht vom Verkehr mit Menschen ausgeschlossen sein wolle.

DASS sie also da, wo es sich um diese Tugend handelt, jedermann als Mitberater annehmen, weil sie glauben, ein jeder habe Anteil an ihr, ist meine Behauptung; daß sie aber damit noch nicht glauben, sie sei von Natur aus in ihnen oder komme von selbst, sondern sie sei etwas Lehrbares und geselle sich durch Bemühung ihrem jeweiligen Besitzer zu, das will ich dir nunmehr zu beweisen versuchen.
Über alle Übel nämlich, die der Mensch der Natur seiner Mitmenschen oder dem Geschicke zuschreibt, zürnt nicht einer, keiner verwarnt oder belehrt oder straft die so Behafteten, um andere Menschen aus ihnen zu machen, nein, man hat Erbarmen mit ihnen.
Wo wäre, beispielsweise, der Tor, der gegen die Häßlichen, Kleinen oder Schwächlichen also verfahren wollte? Das sind Mängel, die — wie man ja, denk' ich, weiß — diese Menschen, wie auch die Vorzüge, von Natur und Schicksal erhielten. Wer dagegen Vorzüge, die der Mensch durch Bemühung und Übung und Lehre gewinnen kann, nicht besitzt, sondern nur ihr Gegenteil, die Untugenden, auf den entlädt sich aller Zorn und Züchtigung und Rüge.
Hierher gehört als ein Gebrechen die Ungerechtigkeit, die Gottlosigkeit und überhaupt alles, was im Gegensatze steht zur Tugend des Bürgers; hier ist es denn, wo ein jeder dem anderen zürnt und ihn rügt, eben weil solche Tugend durch Bemühung und Lernen zu erwerben ist. Willst du nur an die Züchtigung denken, Sokrates, und daran, was dieses Mittel an den Missetätern bezweckt, so kann dich schon

das lehren, daß die Menschen glauben, die Tugend könne erworben werden.
Züchtigt doch niemand einen Missetäter im Gedanken daran und aus dem Grunde, weil er gefehlt hat, — er müßte denn wie ein Tier unvernünftig Rache nehmen! — nein, wer vernünftig zu strafen sucht, nimmt nicht Rache für ein Vergehen, das der Vergangenheit gehört — was geschehen ist, ließe sich ja doch nicht ungeschehen machen! —, sondern straft der Zukunft wegen: weder der Bestrafte, noch ein anderer, der seine Bestrafung sieht, soll sich künftig vergehen[24].
Und bei solchem Gedanken hat man das Bewußtsein, daß die Tugend anerzogen werden könne: somit züchtigt man der Verhütung wegen.
Dieser Meinung also sind alle, die aus eigenem Antrieb oder von Staats wegen eine Bestrafung vollziehen. Strafe aber und Züchtigung an denen, die man für Missetäter hält, vollziehen alle Menschen, nicht zuletzt die Athener, deine Mitbürger. Somit gehören dieser Überlegung zufolge auch die Athener zu denen, die glauben, Tugend könne erworben und gelernt werden. Daß demnach deine Mitbürger mit Grund und Recht Schmied und Schuster unbehelligt politische Ratschläge erteilen lassen und die Tugend für etwas halten, das erlernt und erworben werden kann, ist dir nun, Sokrates, denke ich, hinreichend bewiesen.

•

NOCH eines bleibt, das dich bedenklich macht: die Frage, warum denn die tüchtigen Männer ihren Söhnen alles beibringen lassen, was im Bereiche der

Lehrer liegt, sie aber in der Tugend, die sie selbst so tüchtig macht, um nichts besser machen können. Doch will ich darüber, Sokrates, nicht mehr im Mythos, sondern in folgerichtiger Rede zu dir sprechen. Überlege nur so: besteht etwas oder nicht, an dem sämtliche Bürger Anteil haben müssen, wenn wirklich ein Staat bestehen soll? ... Denn das und nichts anderes ist es, worauf die Lösung dieses deines Zweifels beruht. Wenn es nämlich etwas derartiges gibt und dieses nicht Baukunst, nicht Schmiede- oder Töpferhandwerk, nein, einzig und allein Gerechtigkeit ist und Besonnenheit und Frommsein — sagen wir in einen Begriff zusammenfassend, Mannestugend —, wenn es das ist, woran alle Anteil haben müssen, womit allein jedermann, der irgend etwas lernen oder ausführen will, sein Tun verbinden muß; woran jeder Anteil haben muß, Kind, Mann und Frau, wenn man ihn nicht belehren und züchtigen soll, bis er durch die Züchtigung gebessert wird — und hört er nicht auf Züchtigung und Belehrung hin, so muß man ihn als unheilbar aus den Staaten vertreiben oder töten! —, wenn es sich nun also verhält, wenn dieses Etwas so beschaffen ist, und jene tüchtigen Männer ihre Söhne alles andere, nur dieses eine nicht lehren lassen, dann überlege du, auf wie sonderbare Weise doch die Guten gut werden! Denn daß sie es im häuslichen und öffentlichen Leben für etwas Lehrbares halten, haben wir erwiesen: da es aber doch gelehrt und gepflegt werden kann, sollten sie wirklich ihre Söhne in allem anderen unterrichten lassen, worauf, falls sie es

nicht wissen, nicht Tod als Strafe steht? Doch das, worauf wirklich Tod und Verbannung als Strafe für ihre Söhne gesetzt ist, falls sie es nicht gelernt haben, so daß es sie zur Tugend geführt hätte, und außer Tod noch Vermögensentäußerung und — um alles in allem zu nennen, — Vernichtung der Familie, das sollten sie jene nicht lehren lassen, darauf nicht ihre ganze Sorgfalt richten? ... Man sollt' es wenigstens meinen, Sokrates!

VON früher Jugend[25] an beginnen sie damit, zeitlebens zu lehren und zu ermahnen. Kaum versteht das Kind, was man zu ihm redet, arbeiten Wärterin, Mutter, Erzieher, selbst der Vater um die Wette darauf hin, daß es ja recht trefflich werde. Bei jeder Handlung, jedem Wort belehren sie es und weisen darauf hin: das ist gerecht, das ungerecht, das schön, das häßlich, das fromm, das gottlos, das tue, das unterlasse! .... Gehorcht es dann von selbst, so ist es gut. Wo nicht, so behandeln sie es wie ein verbogenes und verkrümmtes Holz: sie richten es gerade mit Drohungen und Schlägen. Und schicken sie später die Kinder zur Schule, so ersuchen sie die Lehrer weit eindringlicher, für ihr anständiges Betragen, als für ihre wissenschaftliche und musische Ausbildung zu sorgen[26]!
Die Lehrer aber beherzigen das und legen den Kindern, haben sie erst einmal die Buchstaben gelernt und fangen sie an, die Schrift auch zu verstehen wie seinerzeit die Sprache, auf ihren Schulbänken die

Dichtungen trefflicher Dichter zum Lesen vor und zwingen sie, diese auswendig zu lernen. Darin stehen viele Ermahnungen, viele eingehende Erzählungen von trefflichen Helden der Vorzeit, ihr Lob, ihre Verherrlichung, auf daß der Knabe ihnen nacheifere, sie nachahme und danach strebe, ihnen ähnlich zu werden. Und auch die Musiklehrer tragen wieder in anderer und doch ähnlicher Weise für ihr anständiges Verhalten Sorge und dafür, daß die Jungen nichts übles anrichten.

Können sie dann die Kithara spielen, so lehren jene sie außerdem die Dichtungen auch anderer trefflicher Dichter, der Lyriker, sie komponieren die Musik dazu und zwingen die Rhythmen und Harmonien, in den Seelen der Knaben heimisch zu werden, auf daß sie zahmer würden und selbst besseren Rhythmus und bessere Harmonie annähmen und brauchbar zu Rede und Tat werden könnten. Bedarf doch das ganze Leben des Menschen des guten Rhythmus und der richtigen Harmonie.

Ferner aber schickt man sie noch zum Turnlehrer, damit sie gebessert am Körper der vernünftigen Einsicht sich unterwerfen können und nicht wegen der Unbrauchbarkeit ihrer Körper verzagen müssen im Krieg oder sonst, wo es kräftig zu handeln gilt.

Und so hält es besonders damit, wer es besonders gut vermag: die Reichsten. Denn ihre Söhne können schon ganz früh in ihrer Jugend die Schule besuchen, um sie erst spät wieder zu verlassen.

Haben sie dann Abschied von ihren Lehrern genommen, so nötigt sie wieder der Staat, die Gesetze zu lernen und nach ihnen zu leben, damit sie nicht nach eigenem Gutdünken handeln; nein, wie die Schulmeister den Kindern, die des Schreibens noch nicht mächtig sind, die Linien mit dem Schreibstifte vorzeichnen, ihnen die Tafel reichen und sie erst nach Anleitung schreiben lassen[27], ebenso zeichnet auch der Staat Gesetze vor, die Erfindung vortrefflicher alter Gesetzgeber, und nötigt sie, nach diesen als Herrscher und Bürger zu leben. Wer aber an ihnen vorbeiwandelt, den trifft Züchtigung des Staates, eine Züchtigung, die bei euch und an gar manchem andern Ort Zurechtweisung heißt; denn das Recht ist eine Richtlinie.

Nun, so schenkt man der Tugend im bürgerlichen und staatlichen Leben große Sorgfalt: wunderst du dich noch, Sokrates, bringt dir der Gedanke noch Bedenken, daß die Tugend etwas Lehrbares sei?

Nein, nicht darüber darf man sich wundern; weit eher, falls sie — nichts Lehrbares wäre!

WARUM aber werden eigentlich aus so vielen Söhnen trefflicher Väter untaugliche Leute?

Auch das laß dir sagen!

Es ist ja gar nichts Wunderbares, wenn ich in meiner Rede von vorhin durchaus richtig sagte, mit dieser Sache, der Tugend, dürfe keiner unvertraut sein, wenn ein Staat bestehen solle. Hat es damit also wirklich seine Richtigkeit — und

wenn etwas, so ist das wahr! —, dann nimm dir irgendeinen Beschäftigungs- oder Wissenszweig vor und erwäge es daran: wäre es unmöglich, daß ein Staat bestünde, wenn wir nicht alle Flötenspieler wären, wie ein jeder es recht und schlecht sein könnte, so würde eben jeder den andern von selbst oder auf Veranlassung des Staates hin darin unterrichten und den schlechten Spieler tadeln und ihm seine Hilfe nicht verweigern, sowenig wie sie jetzt einer dem andern da, wo es sich um Recht und Gesetz handelt, versagen oder unterschlagen würde wie in anderen Gebieten, wo es die Ausübung von Kunst und Handwerk gilt.
Nützt doch, denk' ich, die Gerechtigkeit und Tugend des Mitbürgers einem jeden von uns, und darum ist auch jeder dem andern gegenüber gerne mitteilsam und belehrt ihn über das, was gerecht und gesetzlich ist. Wenn wir nun so auch beim Flötenspiel alle Lust und rückhaltlose Bereitwilligkeit bewiesen, um uns gegenseitig zu belehren, glaubst du etwa, Sokrates, daß dann die Söhne guter Flötenspieler eher gute Flötenspieler würden als die schlechter?
Ich glaub' es nicht! Nein, wessen Sohn einer auch sei, wer für Flötenspiel die beste Gabe von der Natur erhalten hat, der wird berühmt und wird gedeihen, wer aber unbegabt ist, bleibt unberühmt, und oft mag sich der Sohn eines guten Flötenspielers schlecht, oft auch der eines schlechten gut entwickeln. Aber sie alle wären doch immerhin leidliche Flötenspieler im Verhältnis zu denen, die gar nicht Flöte spielen und nichts von der Kunst verstehen.

So glaube nun auch: wer dir als der ungerechteste Mensch unter solchen, die in gesetzeskundiger, menschlicher Gesellschaft groß geworden sind, erscheint, ist dennoch gerecht und hat Kenntnis von der Gerechtigkeit, wenn man ihn Menschen gegenüberstellt, die keine Bildung, keine Gerichte, keine Gesetze, keinen Zwang kennen, der sie in jeder Lage nötigt, Tugend zu pflegen, nimm an, es seien Wilde, wie sie im letzten Jahre der Dichter Pherekrates an den Lenaien in der Komödie vorgeführt[28]. Ja, wärest du unter solchen Menschen, wie es die Menschenfeinde in jenem Chore sind, dann wärest du befriedigt, einen Eurybatos und Phrynondas[29] zu finden, und könntest seufzen aus Verlangen nach der Verkommenheit der Menschen hier.

So aber, Sokrates, bist du üppig, weil hier alle Leute Lehrer der Tugend sind, soweit jeder es vermag, und keiner besteht in deinen Augen! Nicht anders, als wenn du nach einem Lehrer fürs Griechische suchtest, oder auch wohl, wenn du untersuchtest, wer uns denn die Söhne der Handarbeiter in der Kunst unterrichtete, die sie doch schon von ihren Vätern erlernt haben, soweit diese oder ihre Freunde, Handwerksgenossen, sie lehren konnten! Wer außer ihnen sollte sie denn unterrichten?

Nicht leicht, Sokrates, dürfte sich meines Erachtens ein Lehrer für solche Schüler finden; leicht indessen für völlig Unkundige! Und das gilt für die Tugend wie für alles andere.

Aber auch wenn sich jemand findet, der uns nur um

ein geringes überragte, um uns in der Tugend zu fördern, muß man zufrieden sein. Und von diesen Menschen, denk' ich, bin ich einer; ich vermag in höherem Maße als die anderen manchem so zu helfen, daß er edel und gut wird: solche Mühewaltung verdient wohl das Honorar, das ich verlange, ja ein noch höheres, was auch der Schüler nur billigt. Darum habe ich auch die Einziehung des Honorars für meine Bemühung folgenderweise geregelt: hat einer bei mir gelernt, so gibt er mir die verlangte Geldsumme, wenn er dazu gewillt ist, wenn aber nicht, dann geht er in den Tempel und bestimmt unter einem Eide, wieviel seine Kenntnisse wert seien, und so viel bezahlt er!

Auf solche Weise, Sokrates, habe ich durch Mythos und Beweis gezeigt, daß die Tugend etwas Lehrbares ist und den Athenern dafür gilt, und daß es dennoch nicht zu verwundern ist, wenn Söhne trefflicher Väter schlecht werden und die schlechter trefflich; — bedeuten doch auch des Polykleitos Söhne, die Altersgenossen des Paralos und Xanthippos hier, nichts im Verhältnis zu ihrem Vater; und ebenso steht es mit den Söhnen mancher Künstler und Handarbeiter. Doch verdienen sie deswegen noch keinen Vorwurf; denn noch kann man Hoffnungen auf sie setzen; sie sind ja jung!"

ALS Protagoras seine hochwichtigen Ausführungen über diesen Gegenstand beendigt hatte, schwieg er. Doch ich, wie von einem Zauber berückt, blickte

noch lange Zeit auf ihn, als würde er weiter sprechen, begierig zu hören.
Als ich dann aber merkte, daß er tatsächlich zu Ende war, sammelte ich mich gewissermaßen und sprach mit einem Blick auf Hippokrates:
„Wie danke ich dir doch, Sohn des Apollodoros, daß du mich ermuntert hast, hierher zu kommen! Denn ich schlage es sehr hoch an, vernommen zu haben, was mich Protagoras hören ließ. Konnte ich doch bisher nicht glauben, es sei menschlicher Bemühung zu danken, daß die Guten gut sind. Doch jetzt bin ich davon überzeugt.
Nur eine Kleinigkeit schafft mir noch Bedenken, das aber Protagoras' Belehrung gewiß beseitigen wird, nachdem er mir schon so reiche Aufklärung gegeben hat.
Ja, wer sich mit irgendeinem von jenen Volksrednern unterhielte, könnte solche Reden auch von einem Perikles oder einem andern begabten Redner zu hören bekommen. Wollte er aber einen um weitere Auskunft fragen, so sind sie, Büchern gleich, außerstande, zu antworten oder gar selbst zu fragen; nur wenn man nach einer Stelle ihrer Reden fragt, und wär' es auch eine bedeutungslose, ja, — dann gleichen sie den Erzkesseln, die auf einen Schlag hin lange nachhallen und weiter tönen, wenn man sie nicht anrührt: nicht anders lassen die Redner, um eine Kleinigkeit befragt, stundenlang ihre Rede schallen.
Auch Protagoras hier hat die Gabe, lange Reden zu halten — und dazu schöne! (er beweist es ja!) —,

aber auch die, auf Fragen bündig zu antworten und auf seine eigenen Fragen hin geduldig zuzuwarten und sich die Antwort gefallen zu lassen, — eine Fähigkeit, die sich nur wenige erworben haben.
Jetzt also, Protagoras, weiß ich alles bis auf einen unbedeutenden Punkt; vielleicht beantwortest du mir diese Frage!
Die Tugend, sagst du, ist lehrbar. Und wenn ich irgendeinem glaube, so glaub' ich dir. Aber über eines in deiner Rede muß ich mich wundern: diese Lücke in meinem Denken fülle du aus.
Du sagtest doch, Zeus habe Gerechtigkeit und Sitte den Menschen gesandt, und dann wieder wurde oftmals in deiner Rede Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit von dir genannt und all diese Eigenschaften, als bildeten sie, zusammengefaßt, den einen Begriff: die Tugend.
Darum gib mir eine genaue Erörterung eben dieser Frage: ob die Tugend nur ein einziger Begriff ist und Teile von ihr die Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit sind, oder aber, ob die Eigenschaften, die ich soeben genannt, sämtlich nur Bezeichnungen jenes einen einheitlichen Begriffes sind.
Das ist es, was ich noch zu wissen begehre."

ABER das ist ja doch leicht zu beantworten, Sokrates, daß das, wonach du fragst, Teile des einen Begriffs der Tugend sind."
„Etwa so, wie die Teile des Gesichtes Teile sind, Mund und Nase, Augen und Ohren? Oder nach Art

der Teile des Goldes, die sich durch nichts voneinander und vom Ganzen unterscheiden als durch Größe und Kleinheit?“

„Der erste Vergleich, Sokrates, trifft zu: ein Verhältnis, das dem der einzelnen Teile des Gesichtes zum ganzen Gesicht entspricht.“

„Haben denn nun die Menschen an diesen Teilen der Tugend in der Weise Anteil, daß sie teils diesen, teils jenen besitzen, oder muß, wer einen erhalten hat, zugleich auch im Besitz aller sein?“

„Durchaus nicht! Sind doch viele tapfer, aber ungerecht, oder gerecht, aber nicht weise!“

„Ja, sind denn auch diese beiden, Weisheit und Tapferkeit, Teile der Tugend?“

„Aber ganz gewiß doch! Sogar der bedeutendste ihrer Teile ist die Weisheit!“

„Ist denn jeder dieser Teile etwas besonderes für sich?“

„Freilich!“

„Dann hat auch jeder einzelne seine eigene Fähigkeit, wie es bei den Teilen des Gesichtes der Fall ist? Das Auge ist nicht wie die Ohren beschaffen, und seine Fähigkeit ist auch nicht die gleiche. Auch von den übrigen Teilen gleicht keiner dem andern, weder in seiner Fähigkeit noch in irgend einer andern Hinsicht: so sind wohl ebensowenig die Teile der Tugend einander gleich, sie selbst nicht, nicht ihre Fähigkeiten? So muß es doch offenbar damit sein, wenn es dem Vergleich entsprechen soll?“

„Dem ist auch so!“ bestätigte er, worauf ich sagte:

„Folglich ist auch kein anderer unter den Teilen der

Tugend wie Erkenntnis beschaffen, keiner wie Gerechtigkeit, keiner wie Tapferkeit, keiner wie Besonnenheit, keiner wie Frömmigkeit?"

„Nein," antwortete er.

„Wohlan denn!" sprach ich, „gemeinsam müssen wir untersuchen, wie jeder einzelne dieser Teile beschaffen ist!

In erster Reihe diese Frage: ist die Gerechtigkeit etwas besonderes für sich oder nicht? . . . Ich glaube es wenigstens. Und du?"

„Auch ich!"

„Wie denn aber, wenn man mich und dich fragte: ‚Protagoras und Sokrates, ihr, sagt mir doch: dieses Etwas, von dem ihr soeben sprecht, die Gerechtigkeit, — ist das gerecht oder ungerecht?' Dann wäre meine Antwort: ‚Gerecht!' . . . Und wie lautete wohl dein Urteil? Wie das meinige oder anders?"

„Ebenso!"

„‚Also bedeutet Gerechtigkeit das gleiche wie Gerechtsein? . . .' ‚Ja!' würde ich darauf zur Antwort geben. Du nicht auch?"

„Wohl!"

„Wenn man uns aber hernach diese Frage vorlegte: ‚Sagt ihr nicht, es gebe auch eine Frömmigkeit?' Dann müßten wir, denk' ich, zustimmen."

„Freilich!"

„‚Und ihr sagt, auch sie sei etwas besonderes für sich?' Gäben wir das ebenfalls zu oder nicht?"

„Gleichfalls!" pflichtete er bei.

„‚Sagt ihr denn, eben dieses Etwas sei seiner Natur

nach dazu geschaffen, daß es unfromm sei oder fromm?'
Ärgern müßte mich solche Frage, und ich spräche wohl: ‚Stille doch, Mann! Wahrhaftig, was anderes sollte denn fromm sein, wenn nicht gerade die Frömmigkeit das Fromme wäre?'
Doch deine Antwort? Lautete sie nicht ebenso?"
„Genau so!"

VIELLEICHT richtete man daraufhin die weitere Frage an uns:
‚Wie sagtet ihr doch vorhin noch? Sollt' ich euch nicht richtig verstanden haben? Es war mir doch, als sagtet ihr, das Verhältnis der Teile der Tugend sei so, daß keiner dem anderen gleich sei?'
Dann spräche ich: ‚Im übrigen hast du ganz richtig verstanden, wenn du aber meinst, ich habe es gesagt, so hast du es mißverstanden. Denn Protagoras hier hat es zur Antwort gegeben, ich fragte nur danach.'
Und wenn man dann sagte: ‚Redet der Mann hier die Wahrheit, Protagoras? Du bist es, der sagt, keiner unter den Teilen der Tugend sei wie der andere beschaffen? Ist das deine Ansicht?' ... Was würdest du darauf erwidern?"
„Ich müßte es natürlich zugeben, Sokrates!"
„Und was werden wir, Protagoras, nach diesem Zugeständnis dem antworten, der uns weiterhin so ausholt: ‚Demnach ist Frömmigkeit nichts wie Gerechtsein und Gerechtigkeit nichts wie Frommsein, nein, etwas wie Unfrommsein? Und die Frömmigkeit ist

nicht etwa Gerechtes, sondern ist Ungerechtes, und jene ist Unfrommes?' ... Was werden wir ihm darauf antworten? Ich wenigstens meines Teils möchte sagen: die Gerechtigkeit sei etwas Frommes und die Frömmigkeit etwas Gerechtes. Und auch in deinem Namen würde ich eben das gleiche antworten, wenn du es zuließest: Gerechtigkeit sei entweder das gleiche wie Frömmigkeit oder ihr doch sehr ähnlich, und von allen Eigenschaften sei ganz besonders Gerechtigkeit beschaffen wie Frömmigkeit und Frömmigkeit wie Gerechtigkeit... Doch sieh zu, ob du mich an dieser Antwort verhindern mußt oder ob du auch dieser Meinung bist!"

„Mir scheint es gar nicht so einfach, Sokrates," erwiderte er, „daß man zugeben dürfte, die Gerechtigkeit sei etwas Frommes und die Frömmigkeit etwas Gerechtes. Vielmehr glaube ich hier einen Unterschied zu sehen. Indessen (so sprach er), was verschlägt's? Wenn du so willst, dann mag uns Gerechtigkeit fromm und Frömmigkeit gerecht sein."

„Behüte!" rief ich, „ich verzichte darauf, daß dieses dein ‚wenn du willst' und ‚wenn du meinst' erwogen werde, nein, nur ein ‚Ich und Du'. Und dieses ‚Ich und Du' sage ich im Glauben, daß nur dann die Untersuchung richtig geführt werden könne, wenn man das ‚Wenn' aus ihr entfernt."

„Nun ja," sagte er da, „freilich ähnelt Gerechtigkeit der Frömmigkeit in gewisser Hinsicht. Wie eben jedes Ding mit dem andern schließlich eine Ähnlichkeit hat. Ist doch auch das Weiße dem Schwarzen

in gewisser Hinsicht ähnlich und das Harte dem Weichen und alles andere, was im schärfsten Gegensatze zueinander zu stehen scheint: so hat auch das, was — wie wir vorhin sagten — ganz verschiedene Fähigkeiten und nicht die gleiche Beschaffenheit besitzt, die Teile des Gesichts, in gewisser Hinsicht irgendwelche Ähnlichkeit miteinander und gleiche Beschaffenheit.
Auf diese Weise könntest du auch dafür den Beweis erbringen, wenn du wolltest, daß sich alles ähnlich ist. Indessen wäre es unangebracht, alles, was nur in gewisser Hinsicht ein klein wenig ähnlich ist, als ähnlich, und was sich nur in gewisser Hinsicht nicht gleicht, als unähnlich zu bezeichnen."
Und voll Verwunderung wandte ich mich zu ihm:
„Hat denn in deinen Augen das Gerechte und das Fromme, nebeneinander gestellt, nur in gewisser Hinsicht eine geringe Ähnlichkeit?"
„Ganz und gar nicht! Aber, wahrhaftig, auch nicht so große, wie du anzunehmen scheinst!"
„Nun ja," sprach ich, „und du scheinst dich zu diesem Thema unfreundlich zu stellen. Lassen wir es darum auf sich beruhen und betrachten lieber im folgenden einen andern Punkt deiner Rede!

ES gibt etwas, das du Unweisheit nennst?"
Das bestätigte er.
„Steht denn diesem Etwas nicht als vollkommener Gegensatz die Weisheit gegenüber?"
„Ich denke wohl!"

„Wenn nun Menschen richtig und zuträglich handeln, sind sie dann deiner Ansicht nach besonnen oder sinnlos?“
„Besonnen!“
„Und ist es nicht Besonnenheit, die sie besonnen macht?“
„Natürlich!“
„Aber Menschen, die nicht richtig handeln, handeln doch sinnlos und sind mit solchem Tun nicht besonnen?“
„Ich denke auch!“
„Somit steht sinnloses Handeln im Gegensatze zu besonnenem?“
Er gab es zu.
„Vollzieht sich dann nicht sinnloses Tun durch Sinnlosigkeit, besonnenes durch Besonnenheit?“
Er stimmte bei.
„Und was mit Kraft getan wird, ist kraftvolles Handeln, was mit Kraftlosigkeit, kraftloses?“
Er war auch der Ansicht.
„Und was mit Schnelligkeit geschieht, ist schnelles, was mit Langsamkeit, langsames Tun?“
„Zugegeben“.
„Und so trägt alles Handeln die Eigenschaft der ausübenden Kraft oder von deren Gegenteil in sich?“
Er stimmte zu.
„Nun gut!“ fuhr ich fort, „es gibt doch etwas, das schön ist?“
Er räumte es ein.
„Steht zu diesem etwas anderes im Gegensatze als das Häßliche?“

„Nichts weiter!“
„Und weiter: das Gute ist auch etwas?“
„Freilich!“
„Gibt es zu diesem einen andern Gegensatz als das Schlechte?“
„Nein!“
„Und ferner: eine Höhe in der Stimme gibt es auch?“
„Wohl!“
„Aber nichts, das ihr Gegenteil wäre außer der Tiefe?“
„Nein!“
„So steht jedem einzelnen unter den Gegensätzen jeweils nur einer entgegen und nicht viele?“
Damit war er einverstanden.
„Wohlan! Jetzt laß uns zusammenstellen, was wir zugestanden haben. Zunächst war es doch das: Eines kann nur einen Gegensatz haben, und nicht mehrere?“
„Gewiß!“
„Sodann: was auf entgegengesetzte Weise ausgeführt wird, wird von entgegengesetzten Kräften ausgeführt?“
„Wohl!“
„Waren wir uns einig darüber, daß das Ergebnis sinnlosen Handelns auf entgegengesetzte Weise zustande komme wie das besonnenen Tuns?“
Er bestätigte es.
„Und daß besonnenes Handeln der Besonnenheit, unbesonnenes aber der Sinnlosigkeit zuzuschreiben ist?“
Auch damit war er einverstanden.
„Wird es wirklich auf entgegengesetzte Weise verrichtet,

so muß es auch von entgegengesetzter Kraft verrichtet werden?“
„Freilich!“
„Jenes wird durch Besonnenheit, dieses durch Sinnlosigkeit verrichtet?“
„Ja!“
„Auf entgegengesetzte Weise?“
„Genau so!“
„Folglich auch von entgegengesetzten Kräften?“
„Ja!“
„Also ist Sinnlosigkeit der Besonnenheit entgegengesetzt?“
„Offenbar!“
„Erinnerst du dich nun noch, wie wir uns vorhin darüber geeinigt hatten, daß Sinnlosigkeit der Weisheit entgegengesetzt sei?“
Das bestätigte er.
„Aber auch, daß Eines nur einen Gegensatz habe?“
„Gewiß!“
„Nun, Protagoras, welchen von diesen beiden Sätzen wollen wir als ungültig erklären? Den, nach dem Eines nur einen Gegensatz hat, oder den, der sagte, Weisheit sei von Besonnenheit zu trennen, beide seien aber Teile der Tugend, und abgesehen von ihrer Getrenntheit seien sie unähnlich in Wesen und Fähigkeiten, vergleichbar den Teilen des Gesichts? . . . Welchen wollen wir also entwerten? Denn beide Sätze zusammen geben durchaus keine schöne Harmonie: sie klingen und stimmen nicht zueinander!
Wie sollten sie auch, wenn doch notwendigerweise

Eines nur einen Gegensatz haben kann, mehrere nicht, und wenn augenscheinlich der Sinnlosigkeit, wiewohl sie Eines ist, dennoch zwei Gegensätze in Weisheit und Besonnenheit erstehen? ... Ist dem so, Protagoras, oder anders?"
Er gab es zu, wenn auch sehr ungern.
„Eines wäre also die Besonnenheit und die Weisheit? Hat sich uns doch auch vorher schon die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit nahezu als das gleiche gezeigt! Auf denn, Protagoras! Laß uns nicht verzagen, nein, auch den Rest laß uns genau untersuchen! Meinst du, ein Mensch, der Unrecht tut, sei besonnen, wenn er so handelt?"
„Schämen müßte ich mich eines solchen Zugeständnisses, Sokrates, wenn auch viele Leute dieser Ansicht sind."
„Soll ich mich dann an jene wenden mit meiner Rede oder an dich?"
„Wenn du willst, so führe deine Rede zuerst gegen diese Ansicht der Vielen!"
„Nun, mir verschlägt es ja nichts, wenn nur du die Antwort gibst, einerlei, ob du auch so denkst oder nicht. Denn was mich angeht, so kommt es mir in erster Reihe auf die Prüfung des Satzes an; vielleicht aber geschieht es darüber, daß auch ich, der fragt, und der Antwortende dazu geprüft wird!"

ANFANGS freilich tat Protagoras spröde vor uns und schalt das Thema unerquicklich, bis er sich endlich einverstanden erklärte, zu antworten.

„Auf denn!“ begann ich, „antworte mir wieder von Anfang an: meinst du, es gebe Leute, die besonnen denken, wenn sie Unrecht tun?“
„Sei's!“
„Besonnen denken, nennst du gut denken?“
Das bestätigte er.
„Und gut denken — gut beraten sein, auch insofern sie Unrecht tun?“
„Zugegeben!“
„Doch in welchem Falle, wenn sie Unrecht tun? ... Wenn sie gut oder schlecht dabei fahren?“
„Im ersten Fall!“
„Du sagst doch, es gäbe etliches, das gut ist?“
„Gewiß!“
„Ist nun das gut, was für die Menschen nützlich ist?“
„Wahrhaftig, bei Zeus! Manches, das den Menschen nicht nützlich ist, nenne ich gut!“
Und nun schien es mir, als sei Protagoras hitzig geworden und habe sich kampfeslustig gegen die Antwort gewappnet. Als ich ihn in solcher Stimmung sah, fragte ich vorsichtig und sachte weiter.
„Willst du damit sagen, Protagoras: was keinem Menschen nützlich ist, oder was überhaupt keinen Nutzen bringt? Nennst du auch derartiges gut?“
„Keinesfalls! Doch kenne ich vieles, das für Menschen unnütze ist, Speisen, Getränke, Arzneien und anderes mehr in Unzahl, was dennoch nützlich ist. Nicht für Menschen, aber für Pferde; manches ist nur nützlich für das Vieh, manches für Hunde; manches

auch für diese nicht, sondern nur für Bäume. Und selbst dann mitunter nur gut für die Wurzeln, schädlich für die Zweige — wie beispielsweise der Dünger, an die Wurzeln der Pflanzen gestreut, stets gut ist, doch alles vernichtet, wollte man ihn auf die Schößlinge und jungen Zweige legen. So ist ja auch das Öl für alle Pflanzen von größtem Übel und ein schlimmer Feind für die Haare aller Lebewesen, nur nicht für die des Menschen. Diese, wie auch den ganzen Körper, fördert es.
Ja, so buntfarbig und abwechslungsreich ist das Gute, daß ein und dasselbe — in unserem Falle — auf den Leib des Menschen äußerlich gute, innerlich aber höchst schlimme Wirkung ausübt. Das ist auch der Grund, weshalb alle Ärzte ihren Patienten verbieten, Öl zu genießen, bis auf das geringe Maß, das den unangenehmen Geruch, der manchen Speisen und den Fischgerichten anhaftet, für den Geruchsinn unschädlich macht."

AUF diese Rede hin brachen die Anwesenden in großen Lärm aus und riefen, Protagoras spreche vorzüglich. Doch ich sagte:
„Protagoras, ich bin eben ein vergeßlicher Mensch, und wenn man mir eine lange Rede hält, vergesse ich leicht wieder, wovon sie handelt. Wie du es, angenommen, ich wäre schwerhörig, für erforderlich hieltest, vor mir lauter als vor anderen zu reden, um überhaupt mit mir reden zu können, so halte es auch jetzt entsprechend: da du einen Vergeßlichen vor dir siehst,

beschneide mir zuliebe deine Antworten und verkürze sie um einiges, wenn du willst, daß ich dir folge!"
„Wie denkst du es dir eigentlich, wenn du mich kurz antworten heißest? Soll ich dir etwa noch kürzer antworten als nötig ist?"
„Das durchaus nicht!"
„Aber doch nur soviel, als nötig ist?"
„Gewiß!"
„Nun dann — soviel mir als nötig erscheint oder dir?"
„Wie ich gehört habe, bist du imstande — und du kannst diese Kunst auch andere lehren —, über ein und dasselbe Thema — wenn es dir beliebt — so lange zu reden, daß dir die Sprache nie ausgeht, und dann wieder so kurz, daß niemand kürzer als du reden könnte.
Diese letzte Kunst also wende mir gegenüber an, die der Knappheit, wenn du dich mit mir unterhalten willst."
„Schon mit vielen Menschen, Sokrates, ließ ich mich in Redewettkampf ein; hätte ich mich aber darauf eingelassen, was du jetzt willst, und hätte so gesprochen, wie mein Gegner mir zu sprechen gebot, ja — dann wäre ich über keinen Sieger geworden, und des Protagoras Name lebte heute nicht unter den Hellenen!"

DA glaubte ich denn — es war mir nämlich klar, daß er sich von seinen bisherigen Antworten nicht befriedigt fühlte und aus freien Stücken in dieser Rolle die Unterredung weiterzuführen keine

Lust hatte —, es sei meine Sache nicht, noch länger an diesem Gespräche teilzunehmen:
„Nun, Protagoras," sagte ich, „auch ich bin gar nicht darauf versessen, die Besprechung wider deinen Willen aufrecht zu erhalten; nur wenn du sie so führen willst, daß ich zu folgen vermag, kann ich mich mit dir unterreden. Du bist ja imstande — so heißt es von dir, und so sagst du es auch selbst! —, in ausführlicher und knapper Rede Gespräche zu führen. Du bist eben ein Weiser. Ich dagegen bin solcher Ausführlichkeit gegenüber machtlos, so sehr ich mir das Gegenteil wünschte. Darum solltest du, der sich auf beides versteht, uns entgegenkommen, um eine Besprechung zu ermöglichen. Doch da du nun dazu nicht gewillt bist und ich eine Abhaltung habe, somit auch gar nicht bei dir bleiben könnte, während du dich in langen Reden ergehst — ich habe nämlich noch einen Gang zu machen —, so will ich gehen; freilich hätte ich auch das gewiß nicht ungerne von dir gehört."
Und gleichzeitig mit dieser Erklärung erhob ich mich, um mich zu entfernen.
Aber noch während ich aufstand, faßte mich Kallias mit der Rechten bei der Hand, mit der Linken griff er nach diesem Mantel und rief:
„Nein, Sokrates! Wir lassen dich nicht los! Denn wenn du draußen bist, werden die Gespräche hier ihre Art ganz verändern. Drum bitte ich dich, bei uns zu bleiben. Denn ich weiß nicht, wen ich mit größerem Vergnügen reden hörte als dich und Protagoras! Also tu uns allen den Gefallen!"

Da sagte ich — schon stand ich bereit wegzugehen: „Sohn des Hipponikos, habe ich an dir von jeher die Liebe zur Weisheit bewundert, so lobe und verehre ich dich auch jetzt deswegen: gerne erwiese ich dir diesen Gefallen, wenn du um Erfüllbares bätest! Aber so ist es nicht anders, als wenn du mich bätest, mit Krison aus Himera, dem berühmten Renner[30], zu laufen oder mit einem anderen Schnell- oder Dauerläufer gleichen Schrittes zu rennen. Und laß dir nur sagen: noch viel mehr als du wünschte ich, mit diesen Schritt halten zu können; aber ich vermag es ja nicht. Darum, willst du etwa sehen, wie wir, ich und Krison, in demselben Schritte laufen, ersuche diesen, sich nach mir zu richten. Denn ich kann nicht schnell, aber er kann langsam laufen.

Verlangt es dich also, mich und Protagoras zu hören, so bitte diesen, mir jetzt zu antworten, wie er es anfänglich tat: kurz und der Frage entsprechend. Andernfalls — was für eine Art von Zwiegespräch soll dann daraus werden? Wenigstens war ich des Glaubens, es sei zweierlei: zusammensein und sich dabei unterhalten — oder Volksreden halten!“

„Aber siehst du, Sokrates,“ meinte Kallias, „Protagoras scheint doch nicht unrecht zu haben, wenn er fordert, ihm solle die Freiheit zustehen, sich zu unterhalten, wie er wolle, und dir, wie es dir beliebe?“

DOCH da fiel ihm Alkibiades ins Wort: „Unrecht hast du damit, Kallias,“ sprach er; „denn Sokrates gibt zu, mit der Kunst weitschweifiger

Rede nicht vertraut zu sein, und weicht hierin dem Protagoras.
Aber wenn er in der Kunst der Unterredung, in der Fähigkeit, Rede zu stehen und des andern Antwort aufzunehmen, auch nur einem weiche, sollt' es mich wundern. Wenn nun Protagoras seinerseits zugibt, er sei Sokrates in der Unterredung unterlegen, so tut er ihm nur Genüge; will er es ihm aber gleichtun, so soll er sich mit ihm unterreden in Frage und Antwort, ohne an jede Frage eine weitläufige Rede anzuknüpfen, über der er die Worte des anderen unbeachtet läßt und auf die Frage gar nicht eingeht, bis er so lange geredet hat, daß es schließlich den meisten Hörern entfallen ist, worum es sich bei der Frage gehandelt! Den Hörern sage ich: denn daß Sokrates nichts vergessen wird, dafür verbürge ich mich, mag er auch spassen und sich vergeßlich nennen! So halte ich denn Sokrates' Bescheid für billiger! Jeder muß doch seine eigene Ansicht darlegen."

NACH Alkibiades war es, meine ich, Kritias, der sprach:
„Ihr beiden, Prodikos und Hippias! Mir scheint, als ergreife Kallias stark des Protagoras Partei, und Alkibiades ist ja immer kampflustig, wenn er sich für etwas begeistert hat.
Darum dürfen wir seine Kampflust nicht teilen, weder für Sokrates noch für Protagoras, sondern müssen gemeinsam beide bitten, die Besprechung nicht auf halbem Wege zunichte zu machen."

Und auf seine Worte sagte Prodikos:
„Ganz recht hast du, denk' ich, Kritias! Denn alle, die bei derartigen Gesprächen zugegen sind, müssen gemeinsame, wenn auch nicht gleichmäßig beteiligte Zuhörer beider Unterredner sein: zwischen hören und hören ist ein Unterschied.
Gemeinsam müssen sie nämlich auf beide hören, doch nicht beiden die gleiche Teilnahme schenken, nein! dem Weiseren mehr, dem geringer Gebildeten weniger. Aber auch ich ersuche euch, Protagoras und Sokrates, Rücksicht aufeinander zu nehmen und eure Sätze wohl zu verfechten, doch nicht zu streiten: denn ein Wortgefecht können auch Freunde in aller Güte miteinander führen, einen Streit aber nur Gesinnungsfeinde und persönliche Gegner. Und nur so kann in der Besprechung für uns hohe Schönheit liegen. Denn ihr, die Redner, werdet dann von uns wahre Achtung, keine Lobsprüche ernten: lebt doch Achtung in den Seelen der Hörer ohne Trug, während der Mund oft gegen die wahre Meinung trügerisches Lob spendet.
Und wir unsererseits, die Hörer, finden nur so hohe, reine Freude, nicht Lust: denn reine Freude haben, bedeutet Lernen und unmittelbar mit der Erkenntnis einen Gedanken in sich aufnehmen; während man Lust auch durch Essen und sonstiges Wohlergehen unmittelbar durch den Körper gewinnt."
Nun war Prodikos zu Ende, und die Mehrzahl der Anwesenden schenkte ihm ungeteilte Billigung.

NACH Prodikos aber sprach Hippias, der Weise: „Werte Anwesenden! Ich sehe in uns Verwandte, Freunde und Mitbürger von Natur, nicht nach dem Gesetze. Ist doch das Ähnliche dem Ähnlichen von Natur verwandt; während das Gesetz, das der Menschheit Tyrann ist, an so vielem wider die Natur Gewalt übt.

Schmachvoll also wäre es, wenn wir, Männer, die die Natur der Dinge erkannt haben, die weisesten der Hellenen, die gerade ihr hoher Name in Athen, dem Ehrensitze der Weisheit in Hellas, und in diesem hochbedeutenden und gesegneten Hause zusammengeführt, wenn wir kein Benehmen bewiesen, das unserer Würde würdig wäre, sondern nach niedrigster Menschen Art uns entzweiten.

Darum bitte und rate ich euch, Protagoras und Sokrates: laßt euch von uns wie von Schiedsrichtern Vermittlung gefallen und trefft euch in der Mitte; du fordere nicht diese peinlich genaue, allzu knappe Form der Unterhaltung, wenn sie dem Protagoras nicht genehm ist, sondern gib nach und lockere deinen Worten die Zügel, damit sie für uns an Erhabenheit und Schönheit gewinnen; und lasse du, Protagoras, nicht alle Segel in vollem Winde wehen, um auf das Meer der Reden zu entfliehen und das feste Land uns zu entziehen! Nein, haltet beide etwa die Mitte ein!

Also handelt, folget mir und wählt einen Kampfrichter, Vorsitzenden und Prytanen, der für euch auf die richtige Länge eurer Worte achten soll.“

DAS gefiel den Anwesenden, und alle sprachen ihre Billigung aus. Mich aber, versicherte Kallias, werde er nicht loslassen, worauf die anderen um die Wahl eines Aufsehers baten.

Da erklärte ich aber, es sei schimpflich, einen Kampfrichter für die Unterredung zu wählen.

„Denn angenommen, die Wahl fällt auf einen, der uns unterlegen ist, so wäre es nicht in Ordnung, daß ein Unterlegener die Überlegenen beaufsichtige; und gleicht er uns, so wäre auch das nicht das Richtige. Denn wer uns gleicht, wird handeln wie wir, so daß seine Wahl überflüssig wäre. Darum müßtet ihr eben einen wählen, der besser ist als wir.

In Wahrheit indessen denke ich: unmöglich ist es euch, einen zu wählen, der weiser als Protagoras hier ist. Und wählt ihr dennoch einen, der ihm in nichts überlegen ist, von dem ihr es nur behauptet, so ist es beschimpfend für Protagoras, ihm wie einem unfähigen Menschen einen Aufseher zu wählen.

Mir übrigens für meine Person verschlägt es nichts; aber dazu erkläre ich mich bereit, damit die Verhandlung und die Unterredung, wie ihr wünscht, zustande kommen: will Protagoras nicht antworten, soll er fragen, und ich werde antworten; zugleich will ich versuchen, ihm zu zeigen, wie der Antwortende meiner Ansicht nach zu antworten hat. Habe ich aber auf alles geantwortet, was er nur fragen wollte, soll er wiederum mir ebenso Rede stehen. Und sollte er auch dann nicht bereit scheinen, ohne Umschweif auf die Frage zu antworten, dann wollen wir, ich und

ihr, gemeinsam ihn bitten, worum ihr mich ersucht habt, die Besprechung nicht zunichte zu machen. Doch das erfordert keinen Aufseher: ihr alle könnt uns gemeinsam beaufsichtigen.
Da waren alle dafür, es so zu halten. Aber Protagoras zeigte sich ganz und gar nicht gewillt; doch wurde er schließlich zu dem Zugeständnis genötigt zu fragen, und, wenn er genügend gefragt, seinerseits Rede zu stehen in knapper Antwort.
So begann er ungefähr folgendermaßen zu fragen:

MEINER Meinung nach, Sokrates, bedeutet es für den Mann einen sehr großen Teil seiner Bildung, in Poesie wohl beschlagen zu sein. Das heißt: der Dichter Worte erfassen zu können — welche richtig ausgesprochen seien und welche nicht —, sie zu zergliedern und auf eine Frage darüber Bescheid zu wissen.
So mag denn auch jetzt unsere Untersuchung der gleichen Frage gelten, über die wir uns soeben noch unterhielten: der Tugend, jedoch in ihrer Anwendung auf einen dichterischen Stoff. Nur darin soll der Unterschied von jetzt und vorhin liegen.
Simonides sagt doch einmal zu Skopas[31], dem Sohne Kreons aus Thessalien:

‚Schwer ist es freilich, trefflich zu werden, wahrhaftig,
‚Allseits vollendet[32] zu Werken der Hände, der Füße, des Geists, ohne Tadel geschaffen.

Kennst du das Lied, oder soll ich es dir ganz vorsagen?“

„Unnötig," sagte ich, „ich kenne es wohl, und schon gründlich hab ich mich gerade mit ihm beschäftigt."
„Gut!" sprach er. „Meinst du nun, es sei schön gedichtet und auch richtig, oder nicht?"
„Durchaus schön und richtig!"
„Gilt es dir aber auch als schön gedichtet, wenn der Dichter sich darin selbst widerspricht?"
„Gewiß nicht!"
„Überleg' es nur noch gründlicher!"
„Nun, mein Bester, das ist zur Genüge geschehen!"
„Dann weißt du, daß der Dichter im Verlaufe des Liedes an einer Stelle sagt:

‚Nicht aber kann ich des Pittakos[33] Wort als richtig bezeichnen,
‚Auch wenn ein Weiser es sprach: wacker zu sein, sei schwierig.

Denkst du daran, daß es ein und derselbe Mann ist, der diese und die früheren Worte ausspricht?"
„Ich weiß es!"
„Meinst du denn, beides stimme miteinander überein?"
„Nun ja, ich glaube."
Zugleich stieg in mir aber die Befürchtung auf, er könnte doch etwas Richtiges damit sagen, und ich setzte hinzu:
„Aber dir scheint es anders?"
„Wie könnte auch mit sich selbst im Einklang zu sein scheinen, wer diese beiden Behauptungen vorbringt? Wer zuerst selbst annahm, es sei schwierig, in Wahrheit ein tüchtiger Mann zu werden, um es bald darauf im Verlaufe des Gedichtes zu vergessen und den

Pittakos des gleichen Satzes wegen: es sei schwer trefflich zu sein, zu tadeln und ihm seine Mißbilligung auszusprechen, obgleich er nur das gleiche wie er selbst sagt!
Und doch liegt es am Tage, daß er mit einem Tadel gegen den, der das gleiche wie er sagt, sich selbst tadelt! Somit muß entweder das erste oder das zweite unrichtig sein."
Mit diesen Worten rief er wieder Kundgebungen des Beifalls und der Zustimmung unter vielen Zuhörern hervor.
Und als hätte mich ein tüchtiger Faustschlag getroffen, so wurde mir dunkel vor dem Gesicht, und Schwindel befiel mich, als er so sprach und die anderen ihren Beifallssturm dazu erhoben.
Dann aber wandte ich mich zu Prodikos — um dir die Wahrheit zu sagen: ich wollte nur Zeit gewinnen, um zu überlegen, wie es der Dichter meine! —, rief ihn an und sprach:
„Prodikos, Simonides ist ja dein Landsmann: du bist verpflichtet, ihm zu helfen! Dich, scheint mir, rufe ich heran, wie nach Homeros' Erzählung Skamandros, von Achilleus hart bedrängt, den Simoeis zu Hilfe rief mit den Worten:

,Dieses Helden Gewalt, mein Bruder, müssen wir beide
,Niederhalten gemeinsam[34] . . .

So rufe auch ich dich zu Hilfe: sonst reißt uns Protagoras den Simonides völlig ein.
Dazu bedarf es auch bei der Ehrenrettung des Simonides deiner feinsinnigen Kunst, mit der du Wollen

und Wünschen als verschiedene Begriffe auseinanderhältst und so vieles Schöne zu sagen vermagst wie vorhin.
Und nun überlege, ob du in diesem Falle wie ich denkst. Denn mir scheint Simonides sich nicht zu widersprechen.
Darum kläre du, Prodikos, uns zuerst über deine Ansicht auf!
Hältst du dafür, daß Werden und Sein die gleichen oder verschiedene Begriffe seien?"

VERSCHIEDENE, bei Zeus!" war Prodikos' Antwort.
„Gab denn nicht in den ersten Worten Simonides selbst seine Ansicht dahin zu verstehen, daß es schwer sei, in Wahrheit ein tüchtiger Mann zu werden?"
„Das trifft zu!" sagte Prodikos.
„Und den Pittakos tadelt er, nicht, wie Protagoras wähnt, als einen, der das gleiche wie er, nein, als einen, der anderes redet. Nennt es doch Pittakos gar nicht, wie Simonides, schwer, trefflich zu werden, sondern zu sein.
Nicht ist, Protagoras, das Sein und das Werden ein und dasselbe, wie Prodikos hier richtig bemerkt. Und somit steht Simonides gar nicht im Widerspruch mit sich selbst.
Und wer weiß, ob nicht auch Prodikos und mancher andere mit Hesiodos sagt: tüchtig zu werden sei schwer; denn vor die Tugend hätten die Götter den Schweiß gesetzt. Aber

‚habe man erst die Spitze gewonnen,
‚Alsdann sei sie ein leichter Besitz, so schwer sie gewesen.“ [35]

Als das Prodikos vernahm, sprach er mir seinen Beifall aus, während Protagoras sagte:
„Solche Nachhilfe reißt mehr ein, als sie aufrichtet!“
Da sprach ich:
„So war eben meine Arbeit offenbar schlecht, Protagoras, und ich bin ein lächerlicher Arzt: ich will heilen und mache die Krankheit noch größer!“
„Das ist freilich wahr!“
„Wieso denn aber?“
„Weil es reichliche Torheit vom Dichter wäre, wollte er sagen, es sei so gar unbedeutend, die Tugend zu besitzen; und das ist doch am allerschwersten nach der Ansicht sämtlicher Menschen!“
Und ich sagte:
„Ja, bei Zeus! Wie gut trifft es sich doch, daß Prodikos hier unserem Gespräche beiwohnt! Wahrhaftig, Protagoras, mir scheint, des Prodikos Weisheit ist göttlich und uralt [36], sie mag nun mit Simonides begonnen haben oder noch älter sein. Doch du, ein Mann, der sich auf so vieles andere versteht, scheinst nichts zu verstehen von seiner Weisheit im Gegensatze zu mir; denn ich bin ein Schüler von Prodikos hier [37].
So begreifst du augenscheinlich auch jetzt noch nicht, daß Simonides dieses ‚schwer‘ vielleicht gar nicht so verstanden hat, wie du es auffaßt. Ähnlich ist es, wenn mich Prodikos stets wegen des Ausdruckes ‚schrecklich‘ [38] schilt; wenn ich dich oder einen anderen lobe und sage: ‚Protagoras ist doch ein

weiser und schrecklich gewandter Mensch! . . .' dann fragt er, ob ich mich denn nicht schäme, das Gute schrecklich zu nennen! ‚Denn, sagt er, das Schreckliche ist böse. Wenigstens spricht niemand von schrecklichem Reichtum, schrecklichem Frieden oder schrecklicher Gesundheit, wohl aber von schrecklicher Krankheit, schrecklichem Krieg und schrecklicher Armut: schrecklich ist das Übel.'

Und nun, vielleicht verstehen die Leute von Keos und Simonides auch unter dem Worte ‚schwer' ein Übel oder sonst etwas, wovon du nichts weißt!

Fragen wir doch Prodikos! Denn bei ihm haben wir uns mit Fug und Recht über die Sprache des Simonides zu erkundigen.

Prodikos! Was meinte Simonides mit dem ‚Schweren'?"

„Ein Übel!" war seine Antwort.

„Also darum, Prodikos, tadelt er Pittakos wegen seines Wortes:

‚Schwer ist es, wacker zu sein!

Denn er hört dabei ein: ‚Vom Übel ist es, wacker zu sein' heraus!"

„Aber, Sokrates, was anderes könnte Simonides auch sagen wollen als das? Er tadelt Pittakos, weil er die Worte nicht richtig auseinanderzuhalten verstand. Er stammte ja auch von Lesbos und war in ungebildeter Mundart aufgewachsen!"

„Nun, Protagoras, da hörst du ja Prodikos! Kannst du etwas darauf entgegnen?"

Doch Protagoras sagte:

WEIT gefehlt, Prodikos, daß dem so wäre! Vielmehr weiß ich gewiß, daß auch Simonides unter dem ‚Schweren' verstand was wir alle: nicht etwa ein Übel, nein, was nicht leicht ist, sondern erst mit vieler Anstrengung zustande kommt."

„Ja," sprach ich, „auch ich meine, Simonides verstehe das darunter, — und Prodikos hier weiß es wohl; aber er scherzt und möchte dich auf die Probe stellen, ob du deinen Satz zu stützen vermagst.

Denn daß Simonides nicht das Übel unter dem Schweren versteht, beweist doch deutlich das folgende Wort. Er sagt ja:

‚Der Gottheit allein kommt solche Gabe zu,

womit er durchaus nicht sagen will, tüchtig sein sei vom Übel; denn darauf sagt er, die Gottheit allein vermöge das, und nur ihr erkannte er ‚solche Gabe' zu! . . . Prodikos müßte denn von einen anderen, zuchtlosen Simonides und nicht von dem aus Keos reden!

Indessen will ich dir sagen, welcher Gedanke meiner Ansicht nach Simonides in diesem Liede leitet, wenn du doch einmal erproben möchtest, wie ich (nach deinem Ausdruck[39]) ‚in der Poesie beschlagen' bin. Willst du es aber lieber erklären, so werde ich zuhören!"

Als nun Protagoras solche Worte von mir vernahm, sagte er:

„Wenn du willst, Sokrates!"

Und auch Prodikos und Hippias baten mich gar eindringlich mit den anderen.

„So werde ich denn," sprach ich, „versuchen, euch meine Ansicht über das fragliche Lied Punkt für Punkt darzulegen:

DIE Philosophie ist ja in Hellas am ältesten und bedeutendsten auf Kreta und in Lakedaimon; auf keinem Stück Erde finden sich mehr Sophisten als dort. Und dennoch verleugnen sie sich und stellen sich ungebildet, damit es nicht offenkundig werde, daß sie an philosophischer Bildung die Hellenen übertreffen — wie es Protagoras von jenen Sophisten berichtete! —, nein, sie wollen dafür gelten, durch kriegerische Tüchtigkeit und Tapferkeit die Überlegenen zu sein: sie denken, alle würden sich darin üben, worin man sie als die Überlegenen erkannt habe.

Das haben sie geheim gehalten und haben so die Nachäffer Lakedaimons[40] in den anderen Städten getäuscht: um sie nachzuahmen, schlägt man sich die Ohren ein, umwindet sich mit Boxriemen, treibt mit viel Liebe Gymnastik und trägt kurze Kleider, als seien die Lakedaimonier in solchen Nichtigkeiten den Hellenen über!

Und wenn nun die Lakedaimonier in Ruhe mit ihren Sophisten zusammen sein wollen, wenn sie es endlich überdrüssig sind, nur heimlich dort zu verkehren, dann richten sie Fremdenaustreibungen[41] gegen die Lakonisierer und gegen andere, die gerade im Lande weilen: so nur können sie bei den Sophisten sein ohne Wissen der Ausländer; auch erlauben sie, gleich

den Kretern, keinem ihrer jungen Männer, einen anderen Staat zu besuchen, damit er dort nicht verlerne, was er von ihnen gelernt.
In diesen Staaten sind es übrigens nicht die Männer allein, die sich auf ihre Bildung etwas zugute halten, nein, auch die Frauen.
Daß ich indessen die Wahrheit rede, und daß es mit der Ausbildung der Lakedaimonier in Philosophie und Redekunst ausgezeichnet steht, mögt ihr daraus erkennen: will nämlich jemand auch mit dem unbegabtesten Lakedaimonier verkehren, so wird er finden, daß sich dieser in der Unterredung meistens ganz ungeschickt anstellt. Hernach aber schleudert er wie ein gewandter Schütze mitten in das Gespräch ein bedeutendes, kurzes Wort, ein scharfgeprägtes, daß sich der Partner nicht besser als ein Kind dünkt.
Das ist es, was manche aus neuer und alter Zeit im Bewußtsein, Lakonier sein heiße, in viel höherem Maße Philosophie als Gymnastik treiben, erkannt haben: daß die Fähigkeit, solche Worte zu prägen, nur ein Mensch von vollkommener Bildung besitze.
Zu diesen gehörten Thales aus Milet, Pittakos aus Mytilene, Bias aus Priene, unser Solon, Kleobulos aus Lindos, Myson aus Chene, und als siebenter wurde genannt Chilon aus Lakedaimon[42].
Sie alle waren Nacheiferer, Liebhaber und Schüler der Bildung Lakedaimons, die man in ihrer Weisheit wieder erkennen kann: kurze, denkwürdige Aussprüche eines jeden, wie sie sie im Vereine mitein-

ander als Musterstücke ihrer Weisheit Apollon geweiht haben, wenn sie an seinen Tempel in Delphi schrieben, was heute jedermann ableiert, das

‚Erkenne dich selbst!'

und

‚Nichts im Übermaß!' —

Weshalb aber erwähne ich das? Weil es die Art der alten Philosophen bezeichnet: diese lakonische Kürze. Und so ging denn auch von Pittakos insbesondere dieser Ausspruch um, der von den Weisen verherrlicht wurde:

‚Schwer ist es, wacker zu sein.'

Da erkannte Simonides — er trachtete ja ehrsüchtig nach dem Rufe der Weisheit! —, daß er selbst unter seinen Zeitgenossen hohen Ruhm ernten müsse, wenn er dieses Wort niederstrecken und überwinden könnte wie einen berühmten Wettkämpfer.

So hat er, wie mir scheint, mit Bezug auf diesen Ausspruch, den er aus solchem Grunde zu vernichten suchte, jenes ganze Lied gedichtet.

Und eben das laßt uns jetzt alle gemeinsam untersuchen, ob ich tatsächlich die Wahrheit rede!

Schon der Anfang des Liedes wäre nämlich sinnlos, wenn der Dichter, um zu sagen, ein guter Mann zu werden, sei schwer, ein ‚freilich' eingeschoben hätte; denn dieser Zusatz hätte nicht den geringsten Sinn, nähme man nicht an, Simonides rede so gewissermaßen im Streite gegen des Pittakos Wort; er ziehe es in Zweifel, wenn Pittakos sagt: ‚Schwer ist es, wacker zu sein', und dagegen sagte: ‚Nein! trefflich

zu werden, ist freilich schwer, Pittakos, wahrhaftig!' Denn es heißt nicht: ‚Ein wahrhaft guter Mann' ... nicht dazu gehört das ‚wahrhaftig', als sollten Leute auseinandergehalten werden, die wahrhaft gut und die nicht wahrhaft gut seien. Das wäre wirklich einfältig und nicht simonideisch. Vielmehr hat man das ‚wahrhaftig' als poetische Wortumstellung zu betrachten: man sagt in Gedanken das Wort des Pittakos dazu und nimmt an, Pittakos sage sein: ‚Ihr Leute, schwer ist es, wacker zu sein', und Simonides antworte darauf: ‚Pittakos, du hast nicht recht, denn nicht das sein, sondern das tüchtig werden, an Hand und Fuß und Geist vollkommen, ohne Tadel geschaffen, das ist freilich wahrhaftig schwer.'

So allein ist das ‚freilich' sinngemäß eingeführt, und das ‚wahrhaftig' steht richtig am Ende.

Auch all das Folgende beweist, daß es so gemeint ist; und man könnte an mancher Einzelheit das Lied als gute Dichtung nachweisen, so große Anmut und Sorgfalt enthält es durchweg.

Doch es führt zu weit, auf diese Einzelheiten einzugehen. Lieber laß uns den Grundgedanken des Liedes im allgemeinen und seine künstlerische Absicht untersuchen: es soll durchaus nur eine Widerlegung des Wortes von Pittakos sein in seinem ganzen Verlaufe.

Denn nachdem der Dichter hierauf noch einiges erörtert, wie wenn er in Prosa redete, sagt er: ‚Ein tüchtiger Mann zu werden, ist freilich wahrhaftig schwer, aber wohl möglich auf gewisse Zeit. Es jedoch geworden zu sein und in diesem Zustand zu verharren und

ein tüchtiger Mann zu sein, wie du sagst, Pittakos, ist unmöglich und für Menschen unerreichbar; ja, nur Gott könnte diese preiswürdige Gabe besitzen:

‚Der Schlechtigkeit verfällt der Mensch, den das Geschick,
‚Für das es keine Hilfe gibt, zu Boden streckt.

Wen streckt nun dieses Geschick, vor dem es kein Entrinnen gibt, nieder, etwa bei der Leitung eines Schiffes? Gewiß nicht den unkundigen Reisenden; denn der Reisende ist in dieser Hinsicht schon immer ‚hingestreckt.' Und wie man einen Liegenden nicht zu Boden strecken kann, sondern gegebenenfalls nur einen Aufrechtstehenden, den man im Gegensatze zu einem Liegenden erst in der Folge zum Liegen bringt, so kann einen, der sich sonst wohl zu helfen weiß, mitunter sein ‚Geschick, für das es keine Hilfe gibt', zu Boden strecken, nicht aber einen, für den es von jeher keine Hilfe gab. So kann den Steuermann ein großes Unwetter überfallen, für das es keine Hilfe gibt, daß er sich nicht mehr zu helfen weiß; den Landmann kann eine mißliche Jahreszeit heimsuchen und hilflos machen, und ähnliches Mißgeschick kann dem Arzte zustoßen.

Nur dem Trefflichen kann es widerfahren, daß er schlecht wird, wie das auch ein anderer Dichter bezeugt mit dem Worte:

‚Freilich, ein tüchtiger Mensch ist wechselnd bald schlecht,
bald auch trefflich,

während bei dem Schlechten das schlecht werden nicht in Betracht kommt; er muß es immer sein.

Folglich ist es unabänderlich, daß der, der sich gut

zu helfen weiß, der Weise und Tüchtige, schlecht wird, wenn ihn ein Geschick, gegen das es keine Hilfe gibt, zu Boden streckt.

Und da sagst du, Pittakos, schwer sei es, trefflich zu sein? Ist doch das Werden schon schwierig, wenn auch möglich; das Sein aber ist unmöglich.

,Denn jeder ist tüchtig, wo gut er handelt,
,Doch wo schlecht, ist er unbrauchbar.

Was heißt nun aber gut handeln hinsichtlich der Bildungsfächer, daß es den Mann für sie tüchtig macht?

Gewiß doch ihre Erlernung!

Und was heißt gut handeln, wenn es einen Arzt tüchtig machen soll?

Offenbar das Erlernen der Krankenbehandlung!

Doch was heißt schlecht handeln, daß es einen Arzt schlecht macht? Wer wird wohl ein schlechter Arzt?

Zweifellos der, der erstens die Fähigkeit eines Arztes hat, sodann die eines guten Arztes. Denn dieser könnte auch schlecht werden.

Aber für uns Laien der Heilkunst gibt es gar kein schlechtes Handeln, durch das wir je Ärzte werden könnten oder Baumeister oder Glieder eines andern Berufes; und wer durch schlechtes Handeln nicht Arzt werden kann, wird offenbar auch kein schlechter Arzt. — So kann der tüchtige Mann vielleicht einmal auch schlecht werden durch die Folgen von Zeit oder Anstrengung oder Krankheit oder sonstigen Umständen.

Denn es gibt nur ein Schlechtergehen: der Erkenntnis beraubt zu werden.
Darum kann der Schlechte nimmermehr schlecht werden: er ist es ja immerfort! Nein, soll er schlecht werden, so muß er zuvor gut geworden sein.
Somit läuft auch diese Stelle des Liedes darauf hinaus: einmal, gut zu sein und zu bleiben, ist unmöglich, zu werden, möglich. Sodann, wer gut ist, kann auch schlecht werden. Doch

‚Am längsten sind und bleiben am besten,
‚Die der Götter Lieblinge sind.

Alles das ist gegen Pittakos gesagt, und die folgenden Teile des Liedes beweisen es noch mehr. Sagt der Dichter doch:

‚Darum will ich nicht suchen, was sich unmöglich erfüllen kann,
‚Nicht an ein wertloses Hoffen die Zeit des Lebens verschwenden,
‚Zu suchen den völlig untadligen Mann unter allen,
‚Die wir der weiten Erde Früchte genießen.
‚Hab' ich ihn aber gefunden, so werd' ich's euch künden!

So sagt er mit Entschiedenheit und kehrt sich durch das ganze Gedicht gegen des Pittakos Ausspruch:

‚Jeglichen lobe und liebe ich,
‚Tut er nur nichts, was schimpflich,
‚Freiwillig; doch mit dem Zwange
‚Kämpfen selbst Götter nicht.

Auch das ist wieder eben gegen jenes Wort gerichtet.
Denn so ungebildet war Simonides nicht, um zu sagen, er lobe den, der freiwillig nichts Schlechtes tue, als

gäbe es auch solche, die mit freiem Willen schlecht handelten. Wenigstens hege ich den Glauben, kein weiser Mann denke, irgendein Mensch vergehe sich freiwillig und handle schimpflich und schlecht aus freien Stücken; nein, man weiß wohl, daß alle diese unfreiwillig so handeln.

So sagt auch Simonides nicht, er sei ein Lobredner dessen, der aus freien Stücken nichts Schlechtes tue; nein, er bezieht dieses ‚freiwillig' auf sich selbst. Denn er meinte, der Edle und Treffliche zwinge sich selbst, eines anderen Freund und Lobredner zu werden; so komme es denn häufig vor, daß einem Menschen Mutter oder Vater oder Vaterland oder etwas ähnliches dieser Art widerwärtig sei. Und schlechte Menschen, die mit derartigem bedacht sind, sehen es gewissermaßen gerne mit an, machen tadelnd darauf aufmerksam und überhäufen Eltern und Vaterland mit Anklagen, um die Leute zu verhindern, ihnen selbst Vernachlässigung vorzuwerfen oder sie darum zu schmähen; sie tadeln sie sogar noch heftiger und vermehren die unvermeidlichen Gehässigkeiten aus freien Stücken durch weitere.

Dagegen verbergen tüchtige Menschen solche Mängel und überwinden sich gar, sie zu loben, und wenn sie etwa auf Eltern oder Vaterland einer Unbill wegen in Zorn geraten sind, begütigen sie sich selbst und stellen Versöhnung her, wobei sie sich außerdem den Zwang auflegen, die Ihrigen zu lieben und zu loben.

Und ich denke, schon oft hat auch Simonides selbst geglaubt, einen Tyrannen oder ähnliche Menschen

loben und preisen zu müssen nicht aus freiem Antrieb, nein, er bezwang sich dazu.
Das sagt er ja auch dem Pittakos:
‚Nicht tadle ich dich aus Sucht zu tadeln; denn mir ist es völlig genug, wenn einer nur schlecht nicht ist:

‚Nicht allzu tatenlos, wer des Rechtes ist kundig,
‚Das den Staat ernährt; wer ein Mann gesunden Sinnes;
‚Nimmer will ich ihn tadeln;

denn tadelsüchtig bin ich nicht:

‚Ist doch die Menge des Volkes
‚Solcher Toren so unermeßlich,

daß jeder, der sich am Tadel freut, sich sättigen kann, wenn er diese tadelt.

‚Alles, wahrlich, ist schön, mit dem sich Häßliches nicht hat vermengt.

Das meint aber der Dichter nicht so, als wollte er sagen: ‚Wahrlich, alles ist weiß, mit dem sich nichts Schwarzes vermengt hat.' Das wäre ja in mancher Hinsicht lächerlich. Nein, er gibt sich auch mit dem zufrieden, was in der Mitte liegt, ohne es zu tadeln. Sagt er doch auch: ‚Nicht suche ich

den völlig untadligen Mann unter allen,
‚Die wir der weiten Erde Früchte genießen.
‚Hab' ich ihn aber gefunden, so werd ich's euch künden.

Also will ich keinen nur in solchem Falle preisen, sondern mir ist Genüge getan, hält er sich nur in der Mitte und tut nichts Schlechtes. Denn

‚Jeden liebe und lobe ich,'

und hier wendet er die Mundart von Mytilene an, als rede er unmittelbar zu Pittakos, wenn er sagt:

‚Jeglichen lobe und liebe ich,
‚Tut er nur nichts, was schimpflich,' —

hier, nach dem Worte ‚schimpflich' muß man im Vortrag innehalten!

‚Freiwillig;

denn es gibt auch solche — so will er sagen! —, die ich wider Willen lobe und liebe. So hätte ich auch dich nie und nimmer getadelt, Pittakos, hättest du wenigstens mittelmäßig gerecht geredet, wie es sich gebührte und der Wahrheit entspräche; so aber irrst du doch gar zu sehr in den wichtigsten Fragen, in denen du wahr zu reden wähnst, und deshalb muß ich dich tadeln.'

DAS, Prodikos und Protagoras," sprach ich, „waren nach meiner Ansicht des Simonides Gedanken, als er dieses Lied dichtete."

Und Hippias sagte:

„Sehr schön, Sokrates, hast auch du das Lied ausgelegt; aber ebenso habe ich eine gute Erklärung dafür bereit, die ich euch vortragen will, wenn ihr es wünscht."

Da aber meinte Alkibiades:

„Jawohl, Hippias, jedoch später einmal! Jetzt ist nur das am Platze, worüber Protagoras und Sokrates sich miteinander verständigt haben: wenn Protagoras noch weiter fragen will, muß Sokrates antworten, will aber jener dem Sokrates antworten, kann dieser fragen."

Darauf sprach ich:

„Was mich angeht, so stelle ich Protagoras anheim, was ihm lieber ist. Ist es ihm aber lieb, so lassen

wir fortan Lieder und Dichtungen beiseite; denn gar gerne, Protagoras, käme ich in einer Untersuchung mit dir in jener Frage zum Ziele, über die ich dich anfangs befragte. Auch meine ich, die Unterhaltung über ein Gedicht erinnert allzusehr an die Gelage unerzogener und gewöhnlicher Menschen; denn diese können sich aus Mangel an Bildung beim Trunke nicht mit eigenen Mitteln, weder in ihrer Sprache, noch in eigenen Reden unterhalten; deshalb machen sie die Flötenspielerinnen so wertvoll: um teures Geld mieten sie sich die fremde Stimme der Flöten, um sich auf diese Weise miteinander zu unterhalten.

Wo sich dagegen edle und gebildete Zechgenossen zusammenfinden, wirst du weder Flötenspielerinnen antreffen noch Tänzerinnen oder Kitharistinnen, sondern nur jene, Männer, die sich zur Unterhaltung in eigener Sprache selbst genügen und solcher Tändeleien und Kindereien nicht bedürfen; sie reden und hören der Reihe nach gesittet zu, auch wenn sie recht reichlich Wein genossen haben. So haben auch solche Unterredungen, an denen Männer teilnehmen, die wie die meisten unter uns Bildung besitzen, durchaus keine fremde Sprache nötig, auch nicht die der Dichter, bei denen man nicht wie beim Orakel anfragen kann, wie sie ihre Aussprüche meinen, die, hört man sie in Reden erwähnen, meistens dieser so, jener wieder anders deutet: man trifft bei solchem Gespräche nur Leute, die unfähig sind, über den wahren Sinn bestimmtes mitzuteilen.

Nein, wahre Zechgenossen wenden sich von Hilfsmitteln dieser Art ab; sie bestreiten ihre Unterhaltung aus eigenen Mitteln, indem sie ihren Geist in ihren Gesprächen erproben und erproben lassen.
Sie, sollt' ich meinen, müssen wir beide, ich wie du, eher zum Vorbilde nehmen: laß uns die Dichter beiseite stellen und unsere Unterhaltung aus eigener Kraft führen, um die Wahrheit und uns selbst zu erproben. Und willst du mich noch weiter fragen, so bin ich bereit, mich dir zu Red' und Antwort zu stellen. Andernfalls stelle du dich mir, um die Frage zum Abschluß zu bringen, deren Erörterung wir mitten in ihrem Verlauf abgebrochen haben."
Aber auf diese und ähnliche Worte ließ Protagoras nicht verlauten, wozu er sich entscheiden wolle.

DARUM nahm Alkibiades das Wort — und er blickte dabei auf Kallias:
„Glaubst du denn, Kallias," sagte er, „Protagoras handle auch jetzt noch recht, wenn er eine Erklärung verweigert, ob er Antwort geben wolle oder nicht? Ich glaube doch nicht! Nein! entweder mag er sich zur Unterredung entschließen oder erklären, er wünsche sie nicht fortzusetzen; dann kann sich Sokrates mit einem anderen, oder wer sonst Lust hat, mit diesem oder jenem besprechen."
Da schämte sich Protagoras, wie es mir vorkam, als Alkibiades so sprach, und nur auf die Bitten des Kallias und fast aller Anwesenden ließ er sich mit Mühe

zum Gespräche bewegen und forderte auf, ihn zu fragen; er wolle antworten.
Und so begann ich:

PROTAGORAS, denke ja nicht, ich habe bei der Unterredung mit dir eine andere Absicht, als über meine eigenen Zweifel Klarheit zu erlangen; denn ich meine, Homeros trifft vollkommen das richtige mit seinem[43]:

‚Geht man zu zweien zusammen, so denkt für den anderen jeder.‘

Denn so fällt uns Menschen insgesamt alles leichter, Tat und Wort und Denken.

‚Muß aber jeder allein überlegen,‘

— sofort geht er einher und sucht, bis er einen findet, dem er seine Gedanken mitteilen kann, um sie so zu festigen.
Nicht anders ich: aus dem gleichen Grunde bespreche ich mich viel lieber mit dir als mit irgendeinem andern; denn ich glaube, daß nicht nur du am besten alles untersuchen kannst, was jeder rechte Mann erwägen muß, nein, ganz besonders auch, was zur Tugend gehört.
Wer anders auch als nur du? Du bist zwar nicht der einzige, der ein edler und tüchtiger Mann zu sein glaubt. Das sind noch viele, die aber andere nicht auch dazu machen können, nein, abgesehen davon, daß du selbst tüchtig bist, hast du auch die Kraft, aus anderen tüchtige Menschen zu machen; und solches Vertrauen setzest du auf dich, daß du dich mit einer

Kunst, die andere zu verbergen suchen, offen vor allen Hellenen ausrufen läßt und dich selbst einen Sophisten nennst: so bist du als Lehrer der Bildung aufgetreten und hast zuerst Entgelt für deine Tätigkeit beansprucht.

Wie müßte man also nicht dich fragen, nicht mit dir sich verständigen, wo es sich um die Untersuchung einer Frage aus diesem Gebiet handelt? Undenkbar wäre es ja anders!

Und so habe ich auch jetzt den Wunsch, an alles, wonach ich dich zuerst fragte, von Anfang an teils von dir wieder erinnert zu werden, teils es weiter mit dir zu untersuchen.

Und zwar war es, meine ich, die Frage: Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, — sind das nur fünf Bezeichnungen für einen Begriff, oder liegt jedem dieser Namen ein nur ihm eigentümliches Wesen, ein Begriff mit besonderem Vermögen zugrunde, so daß sie alle sich voneinander unterscheiden?

Du sagtest, es handle sich hier nicht etwa nur um verschiedene Namen für den gleichen Begriff, vielmehr gelte jede Bezeichnung für einzelne Begriffe; und diese seien sämtlich Teile der Tugend, aber nicht in der Weise, wie die Teile des Goldes einander und zugleich dem Ganzen, dessen Teile sie sind, sich glichen, nein, wie die Teile des Gesichtes sowohl dem Ganzen, von dem sie Teile sind, als auch sich selbst unähnlich seien, ein jeder mit besonderer Fähigkeit.

Denkst du darüber noch ebenso wie damals, so bestätige es; weichst du aber irgendwie davon ab, so bezeichne es genau; keinesfalls aber ziehe ich dich zur Rechenschaft, wenn du dich jetzt etwa anders äußertest: mich sollt' es ja nicht wundern, hättest du mich damals mit jener Behauptung nur auf die Probe stellen wollen."

„Nun, so sage ich dir, Sokrates: alles das sind nur Teile der Tugend; und zwar sind vier davon einander ziemlich gleich, allein die Tapferkeit ist es, die sich bedeutend von ihnen unterscheidet. Und daß ich damit Recht habe, kannst du daran erkennen: viele Menschen wirst du finden, die höchst ungerecht, gottlos, zügellos, ungebildet und trotzdem hervorragend tapfer sind . . ."

„Nun halt' einmal!" rief ich. „Denn diese Behauptung verdient genaue Untersuchung! Die Tapferen nennst du doch beherzt? Oder wie sonst?"

„Gewiß und draufgängerisch, wo die meisten sich fürchten!"

„Gut denn. Und die Tugend, sagst du, ist etwas Schönes, und um dieses Schönen willen erklärst du dich für ihren Lehrer?"

‚Ja, das Schönste ist sie, — ich müßte denn von Sinnen sein!"

„Ist vielleicht aber ein Teil von ihr häßlich, ein anderer schön? Oder ist sie in ihrem ganzen Umfang etwas Schönes?"

„Gewiß, im weitesten Umfange!"

„Sage: weißt du denn, wer beherzt in die Brunnen hinabtaucht?"

„Nun freilich, die Taucher!“
„Wohl, weil sie sich darauf verstehen? Nicht wahr?“
„Allerdings!“
„Und wer kämpft im Kriege beherzt zu Pferd? Die Berittenen oder die Unberittenen?“
„Jene!“
„Und wer kämpft beherzt mit Rundschilden? ... Die Beschildeten oder die Unbeschildeten?“
„Jene! Und das gleiche ist überall der Fall, wenn du danach fragen willst: die Sachverständigen sind beherzter als die Unkundigen, und, haben sie sich diese Sachkenntnis erworben, so sind sie beherzter als sie vordem waren.“
„Hast du aber auch schon solche gesehen, die von allem dem keine Kenntnis hatten und doch beherzt genug waren, sich in allem zu betätigen?“
„Gewiß, und dazu sehr Beherzte!“
„So sind diese Beherzten auch tapfer?“
„Aber dann wäre ja die Tapferkeit etwas Häßliches! Nur toll sind diese Leute!“
„Was sagtest du doch von den Tapferen? Sollten sie nicht — beherzt sein?“
„Auch jetzt noch sollen sie das!“
„Doch gilt dir, wer auf die letzte Art beherzt ist, nicht für tapfer, sondern für toll? Und jene, die so hohes Wissen besitzen, sind ebenfalls höchst beherzt? Diese höchst Beherzten sind aber doch auch höchst tapfer! ... Und nach dieser Überlegung wäre Wissen auch Tapferkeit?“
„Du erinnerst dich eben nicht recht daran, Sokrates,

was ich sagte, was ich dir antwortete! Denn deine Frage, ob die Tapferen beherzt seien, bejahte ich: ob aber alle Beherzten auch tapfer wären, danach wurde ich nicht gefragt. Und wenn du an mich diese Frage stelltest, wäre mein Bescheid: nein, nicht alle! Doch was die Frage angeht, ob die Tapferen nicht auch beherzt sein müssen — ich habe es zugegeben! —, so hast du noch in keiner Weise nachgewiesen, daß ich mich geirrt, wenn ich es bejahte.

Ferner suchst du nachzuweisen, daß die Sachkundigen sich selbst an beherztem Sinne überträfen und die Unkundigen dazu; und so kommst du zu dem Glauben, Tapferkeit und Wissen seien das gleiche. Aber bei dieser Art zu folgern könntest du auch annehmen, Stärke sei Wissen. Denn wenn du mich bei solchem Vorgehen fragtest, erstens, ob die starken Leute fähig wären, würde ich es zugeben; und zweitens, ob Leute, die des Ringkampfes kundig seien, fähiger im Ringen wären als andere, die es nicht verstünden, und fähiger, als sie es selbst vor dem Erlernen gewesen, so gäbe ich es ebenfalls zu.

So stünde es nach diesen Einräumungen nur bei dir, mein eigenes Zeugnis zu verwenden und zu sagen, nach meinem Zugeständnisse sei das Wissen körperliche Stärke.

Und doch räume ich nimmermehr und auch in diesem Falle nicht ein, daß alle fähigen Menschen auch körperlich stark seien; dagegen können starke Menschen fähig sein. Denn Fähigkeit und Körperstärke sind nicht das gleiche; vielmehr ist jene, die Fähigkeit,

eine Folge von Sachkenntnis, auch sinnloser Begeisterung und Leidenschaft, die Kraft aber rührt her von Natur und guter Körperpflege.
Ebensowenig ist im vorigen Falle Beherztheit und Tapferkeit das gleiche. Und so kommt es vor, daß die Tapferen beherzt, nicht aber alle Beherzten tapfer sind. Kann doch Beherztheit von manchen auch auf künstliche Weise erlangt werden, als Folge von Zorn und sinnloser Begeisterung, wie die Fähigkeit: Tapferkeit liegt in Natur und guter Pflege der Seelen begründet."

BEHAUPTEST du, Protagoras," begann ich wieder, „daß manche Menschen glücklich, manche unglücklich leben?"
Er bejahte es.
„Und meinst du, ein Mensch lebe glücklich, wenn er in Trübsal und Schmerz lebt?"
„Nein!" sagte er.
„Nun aber, wenn er etwa nach einem angenehmen Leben sein Dasein beschließt, scheint er dir in diesem Falle nicht glücklich gelebt zu haben?"
„Ich denke doch!"
„Also bedeutet angenehm leben ein Gut, nicht angenehm leben ein Übel?"
„Ja, falls er wirklich lebt, erfüllt von Freude über das Schöne."
„Aber wie, Protagoras? Auch du nennst, wie die große Menge, gewisse Lust ein Übel und Unlust ein Gut? .... Was mich angeht, sollte ich etwas, soweit

es Lust bringt, nicht ein Gut nennen, wenn es nicht gerade Folgen anderer Art nach sich zieht? Und nicht auch dem entsprechend die Unlust ein Übel, soweit sie Unlust bringt?"

„Ich weiß nicht, Sokrates, ob ich so einfach, wie du deine Frage stellst, auch antworten kann, die Lust sei bedingungslos ein Gut und die Unlust ein Übel.... Nein, ich halte es nicht nur im Hinblick auf meine Antwort in diesem Augenblicke, sondern auch für mein ganzes Leben in der Zukunft für zuverlässiger, zu erwidern: es gibt Fälle der Lust, die kein Gut, und Fälle der Unlust, die kein Übel sind, doch auch solche, die dafür gelten können, und wieder andere, die weder gut noch übel sind."

„Nennst du nicht das Lust, was mit Wohlgefühl verbunden ist oder dieses hervorruft?"

„Gewiß!"

„Darum, wenn ich frage, ob nicht alles ein Gut bedeute, sofern es Lust ist, denke ich unmittelbar an das Wohlgefühl, ob dieses nicht etwa ein Gut sei...."

„‚Untersuchen wir einmal!'... das ist ja immer dein Ausdruck, Sokrates! Falls sich dann nach folgerichtigem Verlaufe der Untersuchung Lust und Gut als ein und dasselbe herausstellt, dann erst wollen wir uns einverstanden erklären, anderenfalls aber es bestreiten."

„Und willst du die Leitung der Unterredung übernehmen oder sie mir überlassen?"

„Dazu bist doch du verpflichtet; du hast ja auch das Gespräch begonnen!"

NUN, könnte sich die Frage nicht vielleicht auf folgende Art klären? Nimm an, jemand wollte einen Menschen auf sein Aussehen hin untersuchen — um entweder auf seine Gesundheit oder sonst etwas, das mit seinen körperlichen Zuständen zusammenhängt, zu schließen; er habe das Gesicht und den vorderen Teil der Hände gesehen und sage dann:
‚So, nun entkleide auch Brust und Rücken und zeige mir beides, damit ich genauer untersuchen kann.‘
Etwas Ähnliches vermisse auch ich für unsere Untersuchung. Ich habe gesehen, daß du dich zum Verhältnisse von Gut und Lust deinen Angaben entsprechend stellst, und bin versucht ähnlich zu sagen:
‚So, jetzt, Protagoras, entkleide mir auch diesen Teil deines Denkens: wie stellst du dich zur Erkenntnis? Denkst du von ihr, wie die meisten Leute, oder anders? Diese meinen ja wohl, die Erkenntnis sei nichts Starkes, Leitendes oder Herrschendes. Diesen Gedanken lassen sie gar nicht aufkommen, vielmehr glauben sie: mitunter finde sich zwar im Menschen Erkenntnis; aber nicht sie beherrsche ihn, sondern etwas anderes: bald Leidenschaft, bald Lustgefühl, bald Unlust, bald Liebesverlangen, manchmal Furcht —, ganz gewöhnlich denken sie von der Erkenntnis, wie von einer Sklavin, die von jedermann herumgezerrt wird.‘
Und nun, denkst du auch ähnlich von ihr oder glaubst du, die Erkenntnis sei etwas Schönes, etwas, das den Menschen beherrsche? Und wer etwa das Gute und Schlechte erkannt habe, könne von keiner Macht

mehr überwältigt werden, so daß er anders handle, als es ihm die Erkenntnis befehle, und in diesem Menschen müsse die Vernunft so stark werden, daß sie ihm helfe?"

„Ich stimme deinen Worten bei, Sokrates: es wäre ja auch, wenn überhaupt für jemand, so für mich eine Schmach, zu behaupten, Wissen und Erkenntnis seien nicht die größten Mächte der Welt!"

„Gewiß, wie du gut und treffend bemerkst. Indessen weißt du wohl: die meisten Menschen glauben das mir und dir nicht, sondern sie sagen, viele hätten die Erkenntnis des Besten, wollten es aber nicht ausführen, obgleich sie es könnten, und handelten dennoch anders. Und so oft ich auch fragen mag, was denn daran schuld sei, alle sagen: sie unterlägen der Lust oder Unlust oder würden von einer der vorhin genannten Leidenschaften überwunden, und demgemäß handelten sie."

„Nun, Sokrates, ich denke, auch sonst behaupten ja die Leute manches, was nicht richtig ist!"

„Wohlan denn, versuche, mit mir die Leute zu überzeugen und darüber aufzuklären, was doch dieser Zustand ist, den sie eine ‚Niederlage durch die Lust' nennen, eine ‚Vernachlässigung des Besten', das sie nicht tun, obgleich sie es kennen!

Vielleicht stellen sie uns, wenn wir ihnen sagen: ‚Ihr seid im Unrecht, Leute, ihr täuscht euch!' die Frage: ‚Nun, Protagoras und Sokrates, wenn dieser Zustand keine Niederlage durch die Lust ist, so sagt uns doch, wofür ihr ihn ausgebt!' "

„Doch wozu, Sokrates, sollen wir erst die Meinung der großen Menge prüfen, der Leute, die schwatzen, wie es gerade kommt?“
„Ich glaube ja auch nur, das könnte ein Mittel sein, um das Verhältnis ausfindig zu machen, in dem Tapferkeit zu den andern Teilen der Tugend steht! Willst du also ferner unser letztes Abkommen halten, nach dem ich das Gespräch leite, so folge mir dahin, wo ich die klarste Lösung zu sehen glaube! Willst du aber nicht, so lasse ich den Gedanken fallen, wenn dir das lieber ist.“
„Nein, du hast recht! Führ' es nur auch ans Ende, wie du den Anfang gemacht hast!“

NOCH einmal also,“ sprach ich, „wenn sie uns fragten:
‚Wie bezeichnet ihr denn nun das, was wir eine Niederlage durch die Lüste nannten?‘ — so möchte ich so zu ihnen sprechen:
‚Höret einmal! Wir, ich und Protagoras, wollen versuchen es euch zu erklären. Nicht wahr, ihr Leute, ihr versteht doch darunter keinen anderen Vorgang als den, daß ihr euch mitunter von Speise und Trank und Liebe als von angenehmen Genüssen zum Unterliegen bringen laßt und danach handelt, obwohl ihr wißt, daß ihr Schlechtes begeht?‘“
„Das würden sie bestätigen!“
„Und wir, ich und du, würden sie dann weiter fragen: ‚Schlecht — gewiß, aber in welcher Hinsicht meint ihr das? Weil solcher Genuß jenes Lustgefühl

nur für den Augenblick bildet, weil jeder einzelne dieser Genüsse als Lust wirkt? Oder weil er für die Zukunft Krankheiten bringen kann und ähnliche Leiden in Menge vorbereitet? .... Oder aber angenommen, die Genüsse haben keine derartigen Folgen, sondern bringen nur Freude, wären sie dennoch Übel, einerlei ‚durch welche Einwirkung und auf welchem Wege sie zu dieser Freude verhelfen?'

Wär' es denkbar, Protagoras, daß sie anders antworteten als so: ‚Nicht, weil der Genuß nur augenblickliche Lust bringe, sei er ein Übel, sondern seiner späteren Folgen, Krankheiten und anderer Leiden wegen?'"

„Ja," sprach Protagoras, „ich denke auch, daß die Menge diese Antwort gäbe!"

„Und was Krankheiten bringt, bringt Unlust; Unlust auch, was Armut bringt? .... Das müßten sie zugeben, denke ich!"

Protagoras war einverstanden.

„‚Nun, ihr Leute, leuchtet es euch nicht ein, wie wir, ich und Protagoras, es erklären? Daß diese Genüsse aus keinem anderen Grunde Übel sind, als weil sie endigen mit Unlust und andere Lust rauben?' Würden sie dem beistimmen?"

„Wir beide waren darüber der gleichen Ansicht!"

„Nicht wahr, wenn wir sie wieder, doch jetzt umgekehrt, so fragten: ‚Ihr Leute, die ihr andererseits behauptet, die Unlust sei ein Gut, sagt ihr das auch von derartigem: von gymnastischen Übungen, Feldzügen, ärztlicher Behandlung durch Brennen und

Schneiden, Arzneien und Hungerkuren? Sagt ihr davon auch, es sei zwar Unlust, aber dennoch ein Gut?' ... Würden sie das bestätigen?"
Er stimmte bei.
„‚Und nennt ihr das alles Gut im Hinblick darauf, daß es augenblicklich höchstes Weh und höchsten Schmerz bringt? Oder weil daraus für spätere Zeit Gesundheit und körperliches Wohlbefinden, Rettung der eigenen Staaten, Herrschaft über andere und Reichtum erwächst?' ... Sie würden es zugeben, denke ich."
Wieder stimmte er bei.
„‚Ist nun das Erwähnte ein Gut aus irgendeinem anderen Grund, als weil es auf Lust abzielt, auf Befreiung von Unlust und ihre Abwendung? Oder könnt ihr von einem anderen Ausgange reden, den ihr etwa im Auge habt, wenn ihr jenes ein Gut nennt, als von Lust und Unlust?' Sie müßten es verneinen, denk' ich."
„Ich glaube auch!" sagte Protagoras.
„‚Also erstrebt ihr doch die Lust als ein Gut, und flieht die Unlust als ein Übel?'"
Er gab es zu.
„‚Und ihr haltet die Unlust für ein Übel, die Lust für ein Gut, weil ihr vorhin noch sagtet, die Freude sei ein Übel, wenn sie größerer Lust beraube als sie selbst in sich berge, oder Unlust schaffe, die ihre Lust nicht aufwiege? Denn bezeichnet ihr in irgend welcher anderen Hinsicht die Freude als ein Übel und habt ihr dabei einen anderen Ausgang im Auge, so könnt

ihr es uns gewiß sagen. Aber dazu werdet ihr außerstande sein!'"

„Auch ich bezweifle, daß sie das vermöchten!" bestätigte Protagoras.

„‚Aber andererseits hat es mit dem Unlustgefühl die gleiche Bewandtnis? Das nennt ihr dann ein Gut, wenn es größere Unlust, als es selbst in sich trägt, entfernt oder Lust schafft, die die Unlust überwiegt? Denn falls ihr einen andern Ausgang im Auge habt, falls ihr das Unlustgefühl in anderer Hinsicht ein Gut nennt, als ich es meine, so könnt ihr es uns gewiß sagen. Aber dazu werdet ihr außerstande sein.'"

„Richtig!" bestätigte Protagoras.

„‚Und wiederum', fuhr ich fort, ‚wolltet ihr, Leute, mich ausforschen: warum redest du eigentlich so viel davon und in so mannigfacher Beleuchtung?'.....

‚Verzeiht mir', wäre dann meine Antwort. ‚Aber einmal ist es nicht so leicht darzulegen, was das ist, was ihr als eine Niederlage durch die Lust bezeichnet; und sodann beruhen darauf alle Darlegungen.

Indessen, auch jetzt noch könnt ihr nach Belieben zurücknehmen, wenn ihr irgendwie für das Gut etwas anderes einzusetzen habt als die Lust, oder für das Übel etwas anderes als die Unlust. Oder genügt es euch, das Dasein angenehm auszuleben, frei von Unlust? Genügt euch das, und könnt ihr als Gut oder Übel nichts anderes bezeichnen, als was an diesen Zielen endigt, so hört das folgende!

Ja, ich will's euch sagen: trifft das wirklich zu, so

wird eure Überlegung lächerlich, wenn ihr sagt, oft erkenne der Mensch das Übel als solches und tue dennoch das Schlechte, obwohl es ihm freistehe, es nicht zu tun, weil er sich von der Lust leiten und verblenden lasse. Und andererseits sagt ihr wieder: der Mensch kenne zwar das Gute, wolle es aber nicht tun wegen der augenblicklichen Lustgefühle, denen er unterliege.

Wie lächerlich das ist, wird sich deutlich zeigen, wenn wir einmal nicht mehr so viele Bezeichnungen wahllos anwenden, wie Lust und Unlust und Gut und Übel, sondern, nachdem wir endlich zu solchem Ergebnis gekommen sind, nur zwei Benennungen zulassen, erstens Gut und Übel, und sodann Lust und Unlust dafür einsetzen. Und nach dieser Annahme wollen wir von dem Menschen reden, der zwar das Übel als solches erkenne, es aber dennoch tue. Fragt man uns dann: ‚Warum aber?' werden wir antworten: ‚Weil er unterliegt.' ‚Doch wem?' wird man uns weiter fragen. Dann dürfen wir nicht mehr sagen: ‚Der Lust'; denn sie hat ihren Namen gegen einen andern eingetauscht, gegen das Gute. So laß uns antworten und sagen: ‚Weil er unterliegt'. ‚Wem?' wird man fragen. ‚Dem Guten!' werden wir antworten, bei Zeus!

Wenn nun aber der, der uns fragt, ein übermütiger Mensch ist, wird er lachen und sagen: ‚Wahrhaftig, eine lächerliche Geschichte, die ihr da vorbringt: man tut Schlechtes, erkennt es als Übel, weiß, daß man es nicht tun darf, und unterliegt — dem Guten!

Hört,' wird er sagen, ‚verdient in euren Augen das Gute nicht, daß es das Schlechte überwinde, oder doch?'

Natürlich muß unsere Antwort darauf sein: ‚Nein! Denn hätte sich dann der verfehlt, von dem wir sagen, er unterliege der Lust?'

‚Aber in welcher Hinsicht', wird er vielleicht weiter fragen, ‚kann denn das Gute weniger wert als das Schlechte oder das Schlechte weniger wert als das Gute sein? Etwa in anderer, als wenn das eine größer, das andere kleiner, das eine stärker, das andere schwächer ist?'

Ja, wir werden nichts anderes anzugeben haben als diese Möglichkeiten.

‚Also ist es offenkundig,' wird er sagen, ‚daß bei euch unterliegen bedeutet: für geringeres Gut größeres Übel erhalten.'

DAMIT verhält es sich nun so. Doch laß uns wieder die Namen ‚Lust und Unlust' zur Bezeichnung der gleichen Werte einsetzen und jetzt — wie wir vorher sagten, ein Mensch tue Übel, — sagen, er schaffe sich Unlust, obwohl er sie als solche erkenne; er unterliege aber der Lust, die ja eines Sieges offenbar unwert sei, — und welche Ungleichheit des Wertes von Lust und Unlust gäbe es noch als die, die in der größeren oder geringeren Stärke beider Kräfte besteht? Das besagt: die eine von ihnen ist stärker oder schwächer, reichlicher oder minder, bedeutender oder geringer als die andere. Denn wollte

auch jemand sagen: ‚Ja, Sokrates, es ist doch ein großer Unterschied zwischen der augenblicklichen und später zu erwartenden Lust und Unlust!' so wäre meine Entgegnung dennoch: ‚Etwa ein anderer als eben der von Lust- und Unlustgefühl? ... Kein anderer ist möglich! Nein, einem wägekundigen Menschen gleich, lege die Lust und die Unlust zusammen, wirf das nahe Jetzt und das ferne Später in die Wage und dann gib an, wo das Übergewicht ruht: willst du Lust gegen Lust abwägen, so nimm, was stärker und reichlicher ist, wenn Unlust gegen Unlust, so nimm das Schwächere und Mindere; wenn Lust gegen Unlust, und wird dabei die Unlust von der Lust überwogen — gleichviel, ob die augenblickliche von der späteren oder die spätere von der augenblicklichen —, so mußt du handeln, wie es das Übergewicht bestimmt; wird dagegen die Lust von der Unlust überwogen, so handle nicht danach!' ... Und wenn ich fragte: ‚Verhält es sich etwa damit anders, ihr Leute?' so weiß ich, daß sie es anders nicht bezeichnen können."

Mit dieser Ansicht war auch Protagoras einverstanden.

„‚Wenn dem wirklich also ist, so beantwortet meine Frage!' werde ich wieder sagen. ‚Eurem Auge erscheinen dieselben Größen aus der Nähe größer, aus der Ferne kleiner? Oder nicht?'

Sie werden es bestätigen.

‚Und ebenso verhält es sich mit Dicke und Menge? Und dieselben Töne klingen aus der Nähe stärker, aus der Ferne schwächer?'

Auch hier müßten sie beistimmen.
‚Und wenn nun unser Heil davon abhinge, daß wir nur Großes und Langes zu schaffen und zu erhalten, Kleines aber zu meiden und nicht zu schaffen im stande wären, wo läge dann die Rettung unseres Lebens? In der Meßkunst oder in der Wirkung der Erscheinung?... Hat uns aber diese nicht schon getäuscht und bewirkt, daß wir oftmals das gleiche Ding oben und unten anfaßten, und daß wir reuevoll schwankten in unseren Handlungen und in der Wahl von groß und klein, während die Meßkunst diese Erscheinung wirkungslos gemacht, die Wahrheit gezeigt und solche Ruhe hergestellt hätte, daß die Seele in der Wahrheit verharrt wäre? Dadurch hätte sie das Leben gerettet!‘... Gäben nun die Leute daraufhin zu, daß die Meßkunst oder eine andere unsere Rettung sei?“
„Die Meßkunst!“ bestätigte er.
„Und was weiter, wenn in der Wahl von Ungerade und Gerade die Rettung unseres Lebens läge, in dem Falle, wo es gilt, das Mehr oder Minder richtig zu wählen, entweder von Gleichem oder Ungleichem, gleichviel, ob es fern oder nah wäre, — was könnte dann unser Leben retten? Etwa nicht Erkenntnis? Und zwar eine Art Meßkunst, da ja sie ein Wissen ist von Mehrsein und Wenigersein? Und wenn es sich um ein Wissen von Ungerade und Gerade handelt, was anderes kommt in Betracht als die Rechenkunst?‘
Gäben uns das die Leute wohl zu oder nicht?“
Auch Protagoras bejahte die Frage.

„‚Gut denn, ihr Leute! Nachdem es sich also gezeigt, daß das Heil unseres Lebens auf der richtigen Wahl von Lust und Unlust, von Mehr und Minder, Größer und Kleiner, Ferner und Näher beruht, erscheint nicht auch dieses Wissen vor allem als eine Meßkunst, als eine abwägende Betrachtung von Mehr und Weniger und Gleichsein?‘“

„Natürlich, unbedingt!“

„‚Wenn aber als Meßkunst, erscheint es dann nicht auch notwendigerweise als Erkenntnis?‘“

„Sie werden es zugeben!“

„‚Nun, welcher Art diese Kunst und Erkenntnis ist, werden wir späterhin untersuchen. Die Gewißheit, daß sie eine Erkenntnis ist, genügt schon, um den Beweis zu führen, den ich Protagoras zur Befriedigung eurer Frage zu geben habe.

Ihr habt nämlich gefragt, wenn ihr euch erinnert, — es war damals, wo wir beide uns darüber einig waren, es gäbe nichts stärkeres als Erkenntnis, und wo sie sei, habe sie die Herrschaft über alles, auch über die Lust, — ihr hattet ja behauptet, die Lust herrsche oftmals auch über einen wissenden Menschen, was wir euch nicht zugaben —, darauf also fragtet ihr uns:

‚Nun, wenn dieser Zustand keine Niederlage durch die Lust ist, so gebt doch an, was er bedeutet und wie ihr ihn bezeichnet! Sagt es uns!‘

Hätten wir ihn nun damals sofort als Unwissenheit bezeichnet, so hättet ihr uns verlacht. Wenn ihr uns aber jetzt verlacht, dann werdet ihr auch euch selbst verlachen! Habt ihr doch zugestanden: aus Mangel

an Erkenntnis fehle, wer Lust und Unlust, also Gut und Übel, falsch wähle, und zwar nicht aus Mangel an irgendeiner Erkenntnis allein, sondern an der messenden, wie ihr vorhin noch zugegeben habt.

Eine Handlung aber, die ohne Erkenntnis verfehlt wird — das wißt ihr jetzt —, wird in Unwissenheit ausgeführt: somit ist jener Zustand, der die Niederlage durch die Lust kennzeichnet, die größte Unwissenheit: ein Arzt für sie zu sein, behauptet Protagoras hier und Prodikos und Hippias. Doch euer Wahn ist es nur, anderes liege vor als Unwissenheit, und darum geht ihr weder selbst zu unseren Sophisten hier, noch schickt ihr eure Söhne zu diesen Lehrern im Glauben, es handle sich um Nichtlehrbares. Nein, ihr sorgt euch um euer Geld und gebt es nicht für sie aus: darum auch ergeht es euch und dem Staate schlecht.'

So hätten wir wohl der Menge geantwortet.

Und jetzt frage ich mit Protagoras zusammen euch, Hippias und Prodikos — denn wir wollen ja alle gemeinsam die Untersuchung führen —, ob ihr der Ansicht seid, ich rede damit wahr oder unwahr."

Ihnen schien über alle Maßen richtig, was ich gesagt.

„So gebt ihr zu," sprach ich, „daß die Lust ein Gut, die Unlust ein Übel sei? Nur bitte ich Prodikos, seine Synonymik beiseite zu lassen. Du magst hier von Lust oder Ergötzen oder Freude reden und dafür Namen suchen, wo und wie es dir Vergnügen macht,

— doch antworte mir auf meine Frage nur in der einen Hinsicht!“
Da lachte Prodikos und gab es auch zu. Ebenso die anderen.
„Und weiter, Freunde! Wie steht es mit Folgendem? Sind nicht alle Handlungen in diesem Bereiche — des Lebens der Schmerzlosigkeit und der Lust — schön? Und die schöne Handlung ist doch auch gut und nützlich?“
Sie stimmten bei.
„Wenn nun also die Lust ein Gut ist, so wird niemand, obwohl es in seiner Macht liegt, das ausführen, wovon er weiß und glaubt, es sei besser, als was er beabsichtigt, und sei ihm möglich. Unterliegt man aber hier sich selbst, so bedeutet das nichts weiter als Unwissenheit, Wissen aber, wenn man Sieger über sich bleibt.“
Damit erklärten sich alle einverstanden.
„Weiter aber! Unwissenheit nennt ihr doch etwa das: eine falsche Ansicht hegen und sich über Dinge von hoher Bedeutung in Täuschung befinden?“
Auch das bestätigten sie.
„Nicht wahr, mit Willen eilt niemand dem Übel oder dem, was er auch nur für ein Übel hält, zu? Denn es liegt gewiß nicht in der Natur des Menschen, daß er dem, was ihm als schlecht gilt, und nicht dem Guten entgegengehen wollte; und wenn man gezwungen ist, von zwei Übeln eines zu wählen, wird sich doch niemand für das größere entscheiden, wo ihm die Wahl des kleineren freisteht?“

Über sämtliche Fragen war die Meinung von uns allen ungeteilt.
„Und ferner," sprach ich, „ihr bezeichnet doch auch etwas als Befürchtung und Furcht? Wohl das gleiche wie ich? .... An dich wende ich mich damit, Prodikos! Ich wenigstens verstehe darunter die Erwartung eines Übels, mögt ihr diese nun Furcht oder Befürchtung nennen!"
Da meinte Protagoras und Hippias, es wäre beides, Befürchtung und Furcht. Prodikos hielt es nur für Befürchtung, nicht aber für Furcht.
„Nun, Prodikos," sagte ich, „es ist ja schließlich gleichgültig, nicht aber das: wenn unsere bisherigen Sätze zutreffen, wird es dann noch einen Menschen geben, der zu dem hineilen wollte, was er fürchtet, wo er wählen könnte, was er nicht fürchtet? ... Oder ist das nach unseren gemeinsamen Aufstellungen ausgeschlossen? Haben wir doch festgestellt, daß der Mensch für Übel hält, was er fürchtet! Daß sich niemand dem, was er für ein Übel hält, nähert und es mit Willen an sich nimmt!"
Auch das bejahten alle.

ÜBER diese Voraussetzungen also, Prodikos und Hippias, soll sich Protagoras hier verteidigen und zeigen, auf welche Weise sich seine erste Antwort als richtig erweist; — doch nicht daran denke ich, was er ganz zu Anfang sagte: von den fünf Teilen der Tugend sei keiner dem anderen gleich, sondern jeder einzelne habe seine ihm eigentümliche Eigenschaft.

Nein, nicht das meine ich, sondern seine späteren Angaben. Denn später behauptete er: vier dieser Teile seien sich so annähernd ähnlich, nur einer unterscheide sich sehr beträchtlich von den anderen, die Tapferkeit, was ich aus folgendem Beweis erkennen werde: ‚Du wirst finden, Sokrates,' so sprach er, ‚daß es Menschen von außerordentlicher Gottlosigkeit, Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit und Unwissenheit und dabei von höchster Tapferkeit gibt. Daran erkennst du wohl, daß sich die Tapferkeit von den anderen Teilen der Tugend unterscheidet?'
Schon damals war ich sofort in Staunen über diese Antwort geraten, das noch gewachsen ist, seit ich mit euch diese Frage genau besprochen habe.
Ich hatte ihn darauf gefragt, ob er die Tapferen auch kühn nennen könne, und er bestätigte:
‚Sogar tollkühn, gewiß!'"
„Erinnerst du dich noch, Protagoras," sagte ich, „an diese Antwort?"
Er bejahte.
„Wohlan denn, so sage uns, worauf die Tapferen ihre Tollkühnheit richten? Auf das gleiche, worauf die Feigen?"
„Nein!"
„Auf anderes also?"
„Freilich!"
„Zielen denn die Feigen auf das Sichere, die Tapferen aber auf das Gefährliche hin?"
„Das ist allerdings die Behauptung der Leute, Sokrates!"

„Richtig! Aber das ist es gar nicht, wonach ich frage, sondern ich frage, wogegen sich nach deiner Ansicht die Tapferen in ihrer Tollkühnheit wenden! Gegen das Gefährliche, weil sie Gefahren darin sehen? Oder gegen das Ungefährliche?"
„Das ist es ja, was sich in deiner Beweisführung vorhin als unmöglich erwiesen hat!"
„Auch damit hast du recht! Denn wenn dieser Beweis richtig geführt war, so wendet sich überhaupt niemand gegen das, was man für gefährlich hält, da es sich ja als ein Zeichen von Unwissenheit ergab, wenn man sich von sich selbst besiegen ließ."
Das gab er zu.
„Indessen, richten sich alle, Feige und Tapfere, gegen das, wobei sie sich sicher fühlen, so haben in dieser Hinsicht die Feigen und Tapferen dasselbe Ziel!"
„Und dennoch, Sokrates, ist es ganz das Gegenteil, worauf die Feigen und die Tapferen losgehen! Sind doch diese augenblicks dabei, in den Krieg zu ziehen, wozu jene keine Lust bezeugen!"
„Und warum das? Weil es schön ist, auszuziehen? Oder weil häßlich?"
„Weil es schön ist!"
„Und wenn es das wirklich ist, so ist es auch gut, wie wir früher schon feststellten. Denn alle Handlungen, die schön sind, haben wir auch als gut anerkannt."
„Du hast recht, und mir schien es immer so zu sein."
„Richtig, ja... aber welche, sagst du, werden nicht in den Krieg ziehen wollen, obwohl das schön und gut wäre?"
„Die Feigen!"

„Nicht wahr, wenn es wirklich schön und gut ist, bringt es auch Lust?“
„Nach unserem Satze freilich!“
„So wollen demnach die Feigen sich dem Schönen, Besseren und der höheren Lust mit Wissen nicht nähern?“
„Aber wenn wir auch das einräumen, werden wir unsere früheren Sätze zunichte machen.“
„Doch der Tapfere? Wendet er sich nicht dem zu, was schöner, besser ist und höhere Lust bringt?“
„Unbedingt muß man das zugeben!“
„Im allgemeinen also fürchten sich die Tapferen nicht da, wo Furcht Schande bringt, und wagen nichts, wo Mut schimpflich ist?“
„Richtig!“
„Und was nicht schändlich und schimpflich, ist doch schön?“
Er räumte es ein.
„Was aber schön, ist auch gut?“
„Gewiß!“
„Zeigen sich also nicht im Gegensatze dazu die Feigen und Kühnen und Tollen da furchtsam und mutig, wo Furcht und Mut schändlich ist?“
Auch das gab er zu.
„Haben sie aber zum Schimpflichen und Schlechten Mut aus anderem Grund als aus Unkenntnis und Unwissenheit?“
„Nur darum!“
„Doch wie? Nennst du das, was die Feigen feige macht, Feigheit oder Tapferkeit?“

„Feigheit nenne ich es!“
„Haben sie sich aber nicht als feige erwiesen durch die Unkenntnis des Furchtbaren?“
„Unbedingt!“
„So ist an ihrer Feigheit eben die Unwissenheit schuld?“
Er gab es zu.
„Aber der Grund ihres Feigeseins liegt doch auch nach deinem Zugeständnis in der Feigheit?“
Er bejahte.
„So wäre denn die Unkenntnis dessen, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, Feigheit?“
Er nickte bestätigend.
„Nun ist aber doch das Gegenteil von Feigheit die Tapferkeit?“
„Ja!“
„Ist dann nicht die Kenntnis dessen, was zu fürchten und nicht zu fürchten wäre, der Unkenntnis darin entgegengesetzt?“
Auch dazu gab er noch seine Zustimmung durch Nicken zu erkennen.
„Die Unkenntnis darin aber ist Feigheit?“
Dabei nickte er nur noch mit großer Mühe.
„Und das Wissen von dem, was zu fürchten und nicht zu fürchten, ist Tapferkeit, das Gegenteil der Unwissenheit in gleichen Dingen?“
Da wollte er nicht mehr nicken und schwieg. Doch ich sprach:
„Nun, Protagoras, warum bejahst oder verneinst du meine Frage nicht?“

„Führe es nur selbst zu Ende!“ sagte er.
„Eines nur will ich dich noch fragen: meinst du wie anfangs, daß manche Menschen zwar höchst unwissend, aber auch sehr tapfer sein können?“
„Mir scheint, Sokrates,“ erwiderte er, „du machst dir eine Ehre daraus, eigensinnig darauf zu bestehen, daß ich der bin, der antwortet! ... Nun, so will ich dir den Gefallen tun und sagen: nach unseren Aufstellungen scheint es mir unmöglich.“

NEIN!“ sprach ich, „ich frage nach dem allem aus keinem anderen Grund, als weil ich erforschen möchte, wie es sich mit der Tugend verhält, und was sie selbst, die Tugend, eigentlich ist. Denn ich weiß: wäre das erst außer Zweifel gestellt, so müßte gewiß auch das klar werden, worüber wir beide, ich und du, uns in langer Rede auseinandergesetzt haben: ich mit der Behauptung, die Tugend sei nichts Lehrbares, du, sie sei lehrbar.
Und nun scheint es mir, als klage dieser Ausgang unserer Reden uns wie ein Mensch an, verlache uns und müßte, wenn er Sprache erhalten könnte, sagen: ‚Sonderbare Menschen seid ihr doch, Sokrates und Protagoras! Erst sagst du, Sokrates, die Tugend sei nichts Lehrbares, und jetzt suchst du dir gerade das Gegenteil davon aufzudrängen mit dem Versuche zu beweisen, daß alles nur Wissen sei, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit: so meinst du, ließe sich die Tugend am leichtesten als lehrbar erweisen. Denn falls Tugend etwas anderes wäre als

ein Wissen — diese Behauptung suchte ja Protagoras aufrecht zu erhalten —, dann wäre sie offenkundig nichts Lehrbares. Doch jetzt, wo sie sich überhaupt als Wissen herausstellen wird, was du, Sokrates, mit aller Anstrengung zu erreichen suchst, wäre es ja sonderbar, erwiese sie sich nicht auch als lehrbar. Und andererseits hat Protagoras, der früher ihre Lehrbarkeit angenommen, jetzt offenbar das Bestreben, das Gegenteil davon zu beweisen, so daß sie eher alles andere als Wissen sei. Und in dieser Annahme wäre sie ja am allerwenigsten lehrbar.'

Ich, Protagoras, sehe das alles aus meiner Warte herab mit an, wie es schrecklich von oben nach unten durcheinandergerüttelt wird, und habe allen guten Willen, hier Klarheit zu schaffen; und mein Wunsch wäre nur, wir gingen nach dieser genauen Untersuchung zur Tugend über und fragten nach ihrem eigentlichen Wesen, und suchten dann erst nochmals zu ergründen, ob sie lehrbar sei oder nicht; sonst hintergeht uns vielleicht auch bei dieser Untersuchung jener Epimetheus und täuscht uns, wie er uns, deiner Erzählung nach, schon bei der Verteilung vernachlässigt hat. Mir hat ja auch in deinem Mythos Prometheus besser als Epimetheus gefallen: an ihn halte ich mich und denke für mein ganzes Leben voraus; darum widme ich mich allen diesen Fragen und möchte sie auch jetzt am liebsten, wenn du nur Lust hättest — wie ich von Anfang an gesagt —, mit dir zusammen untersuchen."

Da sagte Protagoras:

„Was mich angeht, Sokrates, lobe ich deinen guten Willen und deine Art, die Untersuchung zu führen; denn wie ich auch sonst kein schlechter Mensch zu sein glaube, liegt mir auch der Neid am fernsten auf der Welt, und so habe ich mich schon zu Vielen über dich geäußert, daß ich von allen, mit denen ich zusammenkomme, namentlich von deinen Altersgenossen dich weitaus am liebsten bewundere. Und ich behaupte: es sollte mich nicht wundernehmen, wenn du einmal zu denen gehörtest, die ihrer Weisheit wegen berühmt wurden.

Doch über diese Frage, Sokrates, können wir ja, wenn du willst, ein andermal eine Untersuchung anstellen. Nunmehr ist es an der Zeit, daß wir uns auch einer anderen Sache zuwenden."

„Gut denn," schloß ich, „so muß man es halten, wenn es dir gut dünkt. Ist es doch auch für mich schon längst an der Zeit dorthin zu gehen, wohin ich sagte; denn nur Kallias, dem Schönen, zuliebe bin ich geblieben!"

Das hatten wir teils gesprochen, teils vernommen, und so schieden wir.

THEAITETOS

BEN erst vom Lande zurück, Terpsion, oder längere Zeit schon?
Terpsion: Eine ziemliche Weile! Ich suchte dich auch bereits auf dem ganzen Markte, konnte dich aber zu meiner Verwunderung nicht finden.
Eukleides: Ich war eben nicht in der Stadt!
Terpsion: Wo denn sonst?
Eukleides: Als ich zum Hafen hinabging, begegnete ich *Theaitetos* der von Korinth her aus dem Lager nach Athen verbracht wurde.
Terpsion: Lebend oder tot?
Eukleides: Er lebt, doch bedenklich steht es mit ihm. Hart nehmen ihn wohl auch einige Wunden mit; doch schlimmer hat ihn die Krankheit gepackt, die im Heere ausgebrochen ist.
Terpsion: Die Ruhr doch nicht gar?
Eukleides: Eben diese.
Terpsion: Welch ein Mann schwebt doch da nach deinem Berichte in Gefahr!
Eukleides: Ja, ein herrlicher, tüchtiger Mensch, Terpsion. Soeben erst hörte ich einige Leute sein Verhalten in der Schlacht hoch preisen.
Terpsion: Erstaunlich ist das nicht; viel verwunderlicher wäre das Gegenteil! Aber warum machte er nicht hier, in Megara, Rast?
Eukleides: Weil er Eile nach Hause hatte; so sehr ich auch bat und zusprach, er wollte nicht. Und als ich ihm das Geleite gegeben, mußte ich beim Scheiden

an Sokrates denken und staunen, mit welch sicherem prophetischem Blick er — wie über anderes — über Theaitetos geurteilt. Denn nicht lange vor seinem Tode war es wohl, daß er ihn, noch einen Jüngling, traf, mit ihm zusammen war und nach einem Gespräche mit ihm seinen Anlagen alle Bewunderung zollte. Und bei meiner Anwesenheit in Athen teilte er mir auch mit, was er mit ihm geredet, und das ist sehr hörenswert. Dabei sprach er aus, jener werde in jedem Falle ein hervorragender Mensch werden, wenn er ins Mannesalter käme.

Terpsion: Und offenbar hat er damit die Wahrheit gesagt! Doch welcher Art war dieses Gespräch? Könntest du es erzählen?

Eukleides: Nein, bei Zeus, wenigstens nicht so gleich aus dem Stegreif. Aber ich habe damals, sowie ich nach Hause kam, meine Erinnerungen daran niedergeschrieben und auch später in Muße nachgetragen, was mir einfiel; und so oft ich nach Athen kam, fragte ich Sokrates nach dem, was mir entfallen war, und danach berichtigte ich zu Hause. So kommt es, daß ich nahezu das ganze Gespräch schriftlich besitze.

Terpsion: Richtig! Ich hab' es ja schon früher von dir gehört. So oft ich mir aber schon vorgenommen, dich zu bitten es mir zu zeigen, hab' ich es doch bis heute verzögert. Doch was hindert uns, es *jetzt* durchzugehen? *Ich* habe jedenfalls nach meiner Reise vom Land eine Erholung nötig.

Eukleides: Und auch *mir* ist ein Ausruhen nicht unwillkommen, nachdem ich Theaitetos bis nach Erineon [1]

das Geleite gegeben. Darum laß uns gehen; der Knabe soll uns während der Ruhe vorlesen.
Terpsion: Ein guter Vorschlag!

(Szene: im Hause des Eukleides)

Eukleides: Also hier, Terpsion, ist die Schrift. Übrigens habe ich das Gespräch nicht niedergeschrieben, als erzähle *mir* es Sokrates — was ja doch der Fall war —, sondern so, als rede er mit jenen, die er als seine Mitunterredner bezeichnete, also mit *Theodoros*, dem Mathematiker, und *Theaitetos*. Um nun aber in der Niederschrift störende Zwischenbemerkungen zu vermeiden, die entstehen, etwa wenn Sokrates von sich selbst spricht „und ich sprach", oder „und ich sagte", oder wenn er die Antwort eines anderen mit einem „bestätigte er", oder „bestritt er" mitteilte, so beseitigte ich hier alles derartige und ließ ihn mit den anderen reden.
Terpsion: Und das mit vollem Recht, Eukleides!
Eukleides: Also, Knabe, nimm die Schrift und lies vor!

Sokrates: Wenn mich die Zustände in Kyrene[2] mehr kümmerten, Theodoros, dann würde ich mich bei dir unter anderem auch danach erkundigen, ob es dort junge Leute gibt, die sich Geometrie oder sonst eine Wissenschaft angelegen sein lassen. So aber bin ich doch jenen weniger zugetan als den hiesigen und erführe darum lieber, welche von *unseren* Jünglingen hervorragend zu werden versprechen. Und wie ich selbst darauf nach Kräften achte, frage ich auch die

anderen danach, bei denen ich die Jugend gerne verkehren sehe; so sucht auch *deine* Nähe keine geringe Zahl, und das mit gutem Grunde! Denn du bist der richtige Mann für sie im allgemeinen wie auch um deiner mathematischen Kenntnisse willen. Und da erführe ich gerne von dir, ob du schon einen getroffen, der Beachtung verdiente!

Theodoros: Allerdings, Sokrates, lohnt es sich für mich, dir zu sagen, und für dich, zu vernehmen, wie vortrefflich *einer* von euern Leuten ist, den ich getroffen habe. Und wäre er *schön,* so müßte ich mich wohl sehr hüten, von ihm zu sprechen; man möchte mich sonst für seinen Liebhaber halten. So aber — sei mir nun nicht böse — ist er gar nicht schön, sondern gleicht *dir* mit seiner Stumpfnase und den heraustretenden Augen, wiewohl er damit nicht so reichlich bedacht ist wie du. Deshalb darf ich unbedenklich reden! Denn wisse wohl: unter allen, denen ich je begegnete, und mit gar vielen hab' ich schon verkehrt, habe ich noch keinen bemerkt, dem die Natur so wunderbare Gaben verliehen: daß nämlich jemand so leicht auffaßt, wie schwerlich ein zweiter, und dabei doch so ausnehmend ruhig und dazu noch tapfer ist, wie nur selten einer, das hätte ich nicht für möglich gehalten, und ich wüßte nicht, welcher andere ihm nachschlüge. Nein, Menschen, die wie er schnelle Auffassung, Scharfsinn und gutes Gedächtnis haben, lassen sich meistens auch rasch zur Leidenschaft hinreißen, brausen auf, werden dann, ballastlosen Schiffen gleich, umhergetrieben und neigen von Natur eher zu

sinnloser Heftigkeit als zu Tapferkeit. Die Gesetzteren wieder nähern sich nur lässig den Wissenschaften und sind mit Vergeßlichkeit reich bedacht. Doch *er* tritt so leicht, ohne Fehl und erfolgreich an die Gebiete des Lernens und der Forschung heran, mit größter Ruhe, dem Flusse des geräuschlos strömenden Öles vergleichbar, daß man sich nur wundert, wie das ein so junger Mensch in dieser Weise durchführen kann.

Sokrates: Das ist erfreulich! Welcher Bürger ist doch sein Vater?

Theodoros: Gehört hab' ich seinen Namen, weiß ihn aber nicht mehr. Doch hier ist ja Theaitetos! Von denen, die dort herankommen, der in der Mitte! Noch eben salbten sie sich, einige seiner Freunde und er selbst, in dem äußeren Gang; jetzt aber sind sie damit wohl zu Ende und wenden sich hierher. Sieh doch zu, ob du ihn kennst!

Sokrates: Ich kenne ihn! Der Sohn des Euphronios aus Sunion ist er, der genau so war, mein Lieber, wie du diesen hier beschreibst; auch sonst war er hoch geachtet und hat ein sehr bedeutendes Vermögen hinterlassen; doch wie der Junge heißt, weiß ich nicht.

Theodoros: Theaitetos ist sein Name, Sokrates; sein Vermögen aber haben, glaub' ich, etliche Vormünder durchgebracht; und dennoch muß man ihn auch seiner Freigebigkeit wegen bewundern, Sokrates.

Sokrates: Von einem edlen Manne redest du! Bitte mir ihn doch, sich uns hier zur Seite zu setzen.

Theodoros: Soll geschehen! — Theaitetos! hierher zu Sokrates!
Sokrates: Gewiß, Theaitetos! daß ich doch auch mich selbst anschauen und sehen kann, was für ein Gesicht ich habe; Theodoros behauptet nämlich, ich habe ein ähnliches wie du. Indessen, wenn von uns beiden jeder eine Lyra hätte, und er sagte, beide seien gleich gestimmt, würden wir ihm sofort glauben oder zuvor untersuchen, ob er so spreche als Musikkenner?
Theaitetos: Erst würden wir prüfen!
Sokrates: Und erfänden wir ihn als solchen, dann schenkten wir ihm Glauben, andernfalls glaubten wir ihm nicht?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Dann denke ich auch: wenn es sich um die Ähnlichkeit unseres Gesichtes handelt, so haben wir zu untersuchen, ob er als Kenner der Malerei spricht oder nicht?
Theaitetos: Ich meine auch.
Sokrates: Ist nun Theodoros Sachverständiger in der Malkunst?
Theaitetos: Meines Wissens nicht!
Sokrates: Auch nicht in der Geometrie?
Theaitetos: Hier auf alle Fälle, Sokrates!
Sokrates: Auch in Sternkunde und Rechenkunst und Musik und in allem anderen, was zur Geistesbildung gehört?
Theaitetos: Ich denke wohl!
Sokrates: Wenn er also — es sei lobend oder tadelnd — sagt, wir zeigten irgendeine körperliche

Ähnlichkeit, so hat es durchaus keinen Wert, auf ihn zu achten?
Theaitetos: Nein, kaum!
Sokrates: Indessen, wenn er die Seele eines von uns beiden auf ihre Tugend und Weisheit hin lobte? Müßte da nicht der andere, der das vernähme, voll Eifers den Gelobten genau betrachten, jener aber bereitwillig sich ihm zeigen?
Theaitetos: Gewiß, Sokrates!

Sokrates: Dann, lieber Theaitetos, ist es für dich an der Zeit, dich mir zu zeigen, für mich, dich zu betrachten. Denn wisse wohl: Theodoros hat zwar gewiß viele, Fremde wie Einheimische, gelobt, doch keinen hat er so gepriesen, wie soeben *dich.*
Theaitetos: Das wäre schon recht, Sokrates! Aber gib acht, ob er es nicht nur so im Scherze meinte!
Sokrates: Das liegt nicht in Theodoros' Art. Entziehe dich nur nicht deinem Zugeständnisse unter dem Vorwand, er spreche im Scherze: sonst wird er noch gezwungen, sein Wort zu bezeugen; und ihm wird gewiß niemand falsches Zeugnis vorwerfen. Bleibe also getrost bei deinem Zugeständnis.
Theaitetos: So muß ich es wohl halten, wie du denkst.
Sokrates: Sage mir doch: lernst du nicht bei Theodoros etwas Geometrie?
Theaitetos: Das schon!
Sokrates: Auch einiges aus dem Gebiete der Astronomie, aus Harmonielehre und Rechenkunst?

Theaitetos: Wenigstens habe ich allen Willen dazu!
Sokrates: Auch ich, mein Sohn, lerne von ihm und anderen, von denen ich annehme, sie verstehen etwas von diesen Fächern. Aber wiewohl ich im übrigen hinreichend meinen Mann darin stelle, bin ich dennoch in einer unbedeutenden Frage verlegen, die ich mit dir und den anderen hier untersuchen muß. Sage mir doch: ist *Lernen* nicht soviel wie *Weiserwerden* in dem, was man lernt?
Theaitetos: Warum auch nicht?
Sokrates: Und durch Weisheit sind wohl die Weisen weise?
Theaitetos: Freilich!
Sokrates: Und das ist doch von dem Wissen nicht verschieden?
Theaitetos: Was denn?
Sokrates: Die Weisheit! Oder ist man nicht auch in dem weise, worin man wissend ist?
Theaitetos: Wie anders?
Sokrates: Demnach ist Wissen und Weisheit das gleiche?
Theaitetos: Ja!
Sokrates: Eben diese Frage ist es nun, die mich ratlos macht, die ich aus eigener Kraft nicht befriedigend lösen kann: *was ist doch Wissen?* Könnten wir es wohl sagen? Was sagt ihr dazu? Wer von uns spricht zuerst? ... Macht es dieser aber falsch, so muß er und ebenso, wer immer nach ihm fehlt, Esel sitzen, wie es die Kinder beim Ballspiele heißen. Doch wer ohne Fehl siegreich besteht, darf unser König werden

und uns zur Beantwortung vorlegen, was er nur will! Was schweigt ihr? Ich führe mich doch nicht unhöflich auf, Theodoros, aus lauter Redseligkeit und in meinem Eifer, ein Gespräch unter uns zu veranlassen und Freunde und Bekannte aus uns zu machen?

Theodoros: Nicht im geringsten ist daran etwas unhöflich, Sokrates! Fordere doch nur einen von den jungen Leuten auf, dir zu antworten. Ich selbst bin mit solchem Disput nicht vertraut und stehe nicht mehr in dem Alter, um mich daran noch zu gewöhnen. Doch diesen hier mag es wohl anstehen, und sie können auf diese Weise noch reichliche Förderung erfahren; denn in Wirklichkeit gehört der Jugend der Fortschritt in allem. Und somit, wie du begonnen, lasse nicht ab von Theaitetos, sondern frage ihn!

Sokrates: Da hörst du, Theaitetos, was Theodoros sagt! Und ihm wirst weder du, denk' ich, widerstreben wollen, noch wär' es billig, wollte ein jüngerer dem Auftrage eines Mannes, der in solchen Dingen weise ist, nicht Folge leisten. Darum sage wacker und beherzt: was gilt dir als Wissen?

Theaitetos: Also muß ich, Sokrates, nun es einmal euer Wille so ist! Jedenfalls werdet *ihr* richtigstellen, was ich verfehle.

Sokrates: Sicherlich, wenn wir nur selbst imstande dazu sind!

Theaitetos: Mir scheint also: was man bei Theodoros lernen kann, sind Wissensfächer, Geometrie und die anderen Gebiete, die du soeben auf-

führtest; aber auch — Schusterei und die anderen Handwerke, sie alle, jedes einzelne, sind nichts weiter als Wissen.
Sokrates: Beherzt und freigebig, mein Lieber, schenkst du, um eines gebeten, Vieles und Mannigfaches für Einfaches.
Theaitetos: Wie meinst du das, Sokrates?
Sokrates: Vielleicht ist es auch nichts! Doch will ich dir meine Ansicht sagen! Wenn du sagst „Schusterei", so verstehst du darunter doch nur das Wissen davon, wie man Schuhe herstellt?
Theaitetos: Nichts anderes!
Sokrates: Und dann, wenn du sagst „Tischlerhandwerk", denkst du dir darunter etwas anderes als das Wissen davon, wie man Holzgeräte herstellt?
Theaitetos: Nein!
Sokrates: Du bestimmst also in beiden Fällen den Gegenstand, auf den das Wissen in jeder Kunst sich richtet?
Theaitetos: Ja!
Sokrates: Aber, Theaitetos, dem *Gegenstande* des Wissens galt ja die Frage so wenig wie der Anzahl von *Wissensgebieten!* Fragten wir doch nicht in der Absicht, diese herzuzählen, sondern das eigentliche Wesen des Wissens zu erkennen. Oder ist es belanglos, was ich sage?
Theaitetos: Durchaus richtig ist es.
Sokrates: Überlege nun auch folgendes! Angenommen, es fragte uns jemand nach etwas ganz Gewöhnlichem, nach dem ersten Besten, etwa nach dem Lehm und

seinem Wesen, und wir antworteten ihm mit einem: Lehm für die Töpfer und Lehm für die Ofensetzer und Lehm für die Ziegelstreicher — würden wir uns dadurch nicht lächerlich machen?
Theaitetos: Voraussichtlich!
Sokrates: Und das, einmal, weil wir uns einbilden, der Frager könne irgend wie klug werden aus unserer Antwort, wenn wir sagen „Lehm", mögen wir nun die Bezeichnung von Puppenmachern oder irgend welchen anderen Handwerkern beifügen. Oder meinst du, wer das Wesen eines Dinges nicht kenne, verstehe seinen Namen?
Theaitetos: Keineswegs!
Sokrates: Wer also nicht weiß, was Wissen ist, versteht auch nicht, was Wissen von Schuhen ist?
Theaitetos: Freilich nicht!
Sokrates: Und so versteht auch keiner, was Schusterei oder irgend ein anderes Handwerk ist, wenn er vom Wissen nichts weiß?
Theaitetos: Nicht anders!
Sokrates: Demnach ist auf die Frage nach dem Wesen des Wissens jede Antwort lächerlich, die den Namen eines Handwerks nennt; denn sie gilt dann dem Namen irgend eines einzelnen Wissens, und darauf bezog sich die Frage nicht.
Theaitetos: Offenbar.
Sokrates: Sodann aber nimmt solche Antwort trotz der Möglichkeit, schlicht und kurz zu antworten, einen endlosen Weg; so konnte man bei der Frage nach dem Lehm schlicht und einfach sagen: Erde, mit

Wasser vermischt, sei Lehm; *für wen* er sei, gehörte nicht hierher.

Theaitetos: Auf diese Weise, Sokrates, scheint mir eine Bestimmung jetzt leichter! Indessen ist deine Frage augenscheinlich der ähnlich, die auch uns neulich beim Gespräche sich aufdrängte, mir und Sokrates da, deinem Namensbruder!
Sokrates: Welche denn, Theaitetos?
Theaitetos: Theodoros hier zeichnete uns etwas aus der Lehre von den Quadraten und bewies für die Quadrate von drei und fünf Fuß Inhalt, daß sie der Seitenlänge nach dem Quadrate von einem Fuß Inhalt nicht kommensurabel seien, und so zog er jedes einzelne heran bis zum siebzehnfüßigen Quadrat. Bei diesem hielt er ganz zufällig inne. Nun fiel es uns bei, da ja die Quadrate in ihrer Menge unendlich schienen, zu versuchen, sie in einem gemeinsamen Begriffe zusammenzufassen, um mit ihm alle diese Quadrate bezeichnen zu können.
Sokrates: Und ihr fandet einen derartigen Begriff?
Theaitetos: Mir scheint, ja!
Sokrates: Sprich!
Theaitetos: Alle Zahlen schieden wir in zwei Klassen: in solche, die dem Produkt aus gleichen Zahlen entsprechen; sie verglichen wir nach ihrer Gestalt mit dem Quadrat und nannten sie quadratisch und gleichseitig.
Sokrates: Und das war sehr gut!
Theaitetos: Die Zahlen dazwischen aber, zu denen die

Drei und die Fünf und jede gehört, die dem Produkt aus gleichen Zahlen nicht entsprechen kann, sondern dem Vielfachen einer größeren Zahl und einer kleineren oder einer kleineren und einer größeren, so daß in ihrer Darstellung immer eine größere und eine kleinere Seite sie umschließt, verglichen wir der länglichen Gestalt des Rechtecks und nannten sie oblonge Zahlen.

Sokrates: Sehr schön! Aber was weiter?

Theaitetos: Alle Linien, die ein nach Seiten und Flächen kommensurables Quadrat bilden, bestimmten wir als Längen; die aber ein ungleichseitiges Viereck bilden, als solche Quadrate, die an Länge mit jenen nicht kommensurabel sind, jedoch der Fläche nach, deren Quadrat sie bilden. Und mit den Kubikzahlen ist es auch ähnlich.

Sokrates: Ganz hervorragend, Söhne! Demnach scheint mir, Theodoros mache sich falschen Zeugnisses nicht schuldig!

Theaitetos: Aber, Sokrates, deine Frage nach dem *Wissen* kann ich schwerlich so beantworten, wie die nach Länge und Quadrat. Und doch hat damit, will mir scheinen, Ähnlichkeit, was du suchst, so daß Theodoros wiederum als falscher Zeuge dasteht.

Sokrates: Wie das? Lobte er dich wegen deiner Leistungen im Laufen und versicherte, unter der Jugend noch keinen so guten Läufer getroffen zu haben, und wärest du im Laufen dem Kräftigsten und Schnellsten unterlegen, meinst du, er hätte dich dann mit geringerer Wahrheit gelobt?

Theaitetos: Nein!
Sokrates: Aber glaubst du, den Begriff des Wissens aufzufinden, sei wirklich, wie ich vorhin sagte, etwas Unbedeutendes, und dieses Unternehmen sei nicht vielmehr in jeder Hinsicht von großer Schwierigkeit?
Theaitetos: Bei Zeus, doch! Von der allerhöchsten sogar!
Sokrates: So habe Vertrauen zu dir selbst; denke nur, Theodoros habe recht, und strebe beherzt mit allen Mitteln danach, wie vom Wesen aller Dinge, so auch von dem des Wissens eine Erklärung zu finden.
Theaitetos: Kommt es auf beherztes Suchen an, Sokrates, dann wird es sich schon finden lassen!

Sokrates: Wohlan denn, da du den Weg so schön vorgezeichnet hast: halte dich eng an deine Antwort über die Quadrate: wie du sie in ihrer Menge unter einen Begriff zusammengefaßt, so versuche auch, das mannigfache Wissen unter einen Namen zu bringen.
Theaitetos: Aber das sollst du wissen, Sokrates: viele Male schon habe ich mich an diese Untersuchung gewagt, wenn ich die Fragen vernahm, die von dir umgehen. Indessen kann ich nicht glauben, daß ich irgend etwas Befriedigendes darüber zu sagen hätte; und auch noch von keinem anderen hörte ich Antworten, die deinen Forderungen genügten. Und doch kann ich von der Beschäftigung damit nicht loskommen!
Sokrates: Du fühlst eben Wehen, mein lieber Theaitetos, was daher rührt, daß du nicht unbefruchtet, sondern schwanger bist!

Theaitetos: Ich weiß nicht, Sokrates; ich rede ja nur von meinen Leiden!
Sokrates: Dann hast du — man muß lachen über dich! — noch nicht gehört, daß ich der Sohn einer gar trefflichen und kräftigen Hebamme bin, der Phainarete?
Theaitetos: Ja, das habe ich schon gehört!
Sokrates: Aber auch das, daß *ich* die gleiche Kunst ausübe?
Theaitetos: Noch niemals!
Sokrates: So sollst du es jetzt wissen! Doch verrate mich ja nicht bei den anderen! Denn heimlich nur, mein Freund, betreib' ich diese Kunst. Nur weil die Leute nichts davon wissen, sagen sie mir es nicht nach; sie nennen mich aber einen großen Sonderling, der die Menschen in die Enge treibe. Hast du das auch gehört?
Theaitetos: Allerdings!
Sokrates: Soll ich dir die Ursache davon sagen?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Stelle dir nur einmal alles vor, was mit der Hebammenkunst zusammenhängt, und du wirst leichter verstehen, was ich sagen will! Du weißt ja doch, daß keine Frau, die selbst noch schwanger werden und gebären kann, andere entbindet, sondern allein solche, die zum Gebären schon unfähig sind!
Theaitetos: Allerdings!
Sokrates: Und zwar heißt es, das habe Artemis so gewollt, weil ihr trotz ihrer eigenen Ehelosigkeit das Amt der Geburtshilfe zufiel. Unfruchtbaren verlieh sie nun diese Kunst nicht, weil der Mensch seiner Natur

nach zu schwach ist, als daß er eine Kunst ausüben könnte, in der ihm die eigene Erfahrung fehlt. So vertraute sie dieses Amt den Frauen an, die ihr Alter zum Gebären unfähig machte, womit sie zugleich ehrte, was an ihr und jenen ähnlich war.
Theaitetos: Natürlich!
Sokrates: Ist denn nicht auch das natürlich und nötig, daß die Hebammen eher als andere erkennen, ob Schwangerschaft bei einer Frau vorliege oder nicht?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Und vermögen die Hebammen nicht, durch Heiltränke und Besprechungen die Wehen zu wecken und zu mildern, wenn sie wollen, und bei Schwergebärenden eine Geburt zu veranlassen und nach Gutdünken eine Fehlgeburt herbeizuführen, wenn die Frucht noch unreif ist?
Theaitetos: Nicht anders!
Sokrates: Und ist dir ferner nicht das an ihnen aufgefallen, daß sie auch die gewandtesten *Freiwerberinnen* sind, da sie allweise sind in der Erkenntnis, welches Weib und welcher Mann sich verbinden müßten, um die besten Kinder zu erzeugen?
Theaitetos: Davon ist mir gar nichts bekannt.
Sokrates: Ja, wisse nur: darauf halten sie sich mehr zugute als auf das Durchschneiden der Nabelschnur. Denn überlege: glaubst du, Pflege und Einheimsen der Feldfrüchte liege im Bereiche ein und derselben oder verschiedener Künste wie die Kenntnis davon, in welchen Boden man diese und jene Gewächse und Samen versenken müsse?

Theaitetos: Nein, der gleichen Kunst kommt das zu!
Sokrates: Doch beim Weibe, mein Lieber, glaubst du, komme für das letztere eine andere Kunst in Betracht als für die Ernte?
Theaitetos: Das wäre ja unnatürlich!
Sokrates: Freilich! Jedoch zu rechts- und kunstwidriger Verbindung von Mann und Weib — *Kuppelei* ist ihr Namen — meiden die Hebammen in ihrer Ehrbarkeit die Freiwerberei, weil sie fürchten, dadurch in solchen Verdacht zu geraten. Denn allein den wahren Hebammen gilt es als Pflicht, auch richtige Freiwerberinnen zu sein.
Theaitetos: So scheint es!
Sokrates: So wichtig also der Hebammenberuf auch sein mag, ist er doch unbedeutender als *mein* Geschäft! Kommt es doch bei den Frauen wohl vor, daß sie bald Mißgestalten, bald richtige Wesen gebären, nicht aber, daß man beide schwer unterscheiden könnte. Denn andernfalls wäre es für die Hebammen die größte und schönste Betätigung: zu scheiden, was wahr und nicht wahr ist! Oder meinst du nicht?
Theaitetos: Freilich!

Sokrates: Meine Entbindungskunst nun beruht im übrigen auf den gleichen Eigenschaften wie die der Hebammen; nur dadurch unterscheidet sie sich von dieser, daß sie *Männern,* nicht *Frauen* zur Geburt verhilft und die kreißenden *Seelen* der Männer, nicht die Leiber beobachtet. Doch das Höchste in meiner Kunst besteht darin, daß sie auf jede Weise zu

prüfen vermag, ob die Seele des Jünglings ein Schein- und Truggebilde oder Echtes und Wahres gebäre. Denn auch diese Eigenschaft teile ich mit den Hebammen: unfruchtbar bin auch ich an Weisheit, und wenn schon viele mich darum schmähten, daß ich die anderen frage, selbst aber außerstande sei, über irgend etwas Antwort zu geben, da es mir überall an Wissen mangle, so ist ihr Tadel berechtigt. Der Grund davon ist der: zum Entbinden drängt mich die Gottheit, Zeugungskraft hat er mir versagt.

Und so bin ich ganz und gar nicht weise und nenne keinen Fund mein, der eine Geburt meiner Seele wäre. Von den Menschen indessen, die mit mir zusammenkommen, zeigen sich manche anfänglich auch völlig unwissend, schreiten aber im Verlauf unseres Verkehres insgesamt, soweit es ihnen die Gottheit gestattet, wunderbar — nach ihrer eigenen und anderer Wahrnehmung — voran, und dabei läßt dies eine keinen Zweifel zu: *ich* bin es nicht, von dem sie jemals gelernt haben, nein, sie selbst haben in sich viel Schönes entdeckt und halten es fest. Die Entbindung, ja, diese veranlaßt die Gottheit und ich. Das zeigt sich daran: schon viele, die davon nichts wußten und sich alles Verdienst beimaßen, mich aber aus eigenen Stücken oder von anderen verleitet verachteten, verließen mich vor der richtigen Zeit. Nach ihrem Weggange aber brachten sie in der Folge nur Fehlgeburten zuwege, weil sie schlechten Verkehr pflegten, und richteten die von mir entbundenen Kinder durch schlechte Verpflegung zugrunde, da sie Lügen und

Scheinbilder höher achteten als die Wahrheit; das Ende war, daß sie sich und den anderen unwissend schienen. Einer von ihnen ist Aristeides[3], des Lysimachos Sohn, und auch sonst sind derer noch gar viele. Kommen sie nun wieder und bitten unter erstaunlichen Anstrengungen um meinen Umgang, dann verbietet mir bald die Stimme meines Inneren mit ihnen zu verkehren, bald erlaubt sie es, und diese erhalten von neuem Förderung.

Denen aber, die mit mir verkehren, ergeht es auch darin wie Gebärenden: in Geburtswehen liegen sie und sind voll von Zweifeln Tag und Nacht, viel mehr noch als jene. Solche Wehen zu wecken, doch auch zu endigen, vermag meine Kunst.

So steht es denn mit diesen.

Bisweilen aber, Theaitetos, kommt es vor, daß ich an manchem keinerlei Schwangerschaft entdecken kann, und wenn ich so erkenne, daß sie meiner in keiner Weise bedürfen, werde ich in meiner übergroßen Güte ihr Freiwerber und — mit Gott sei's gesagt — errate ganz treffend, mit wem sie zu ihrem Nutzen verkehren müssen. Schon eine Menge von solchen habe ich Prodikos abgetreten, eine Menge auch anderen weisen und von Gott begabten Männern.

Davon, mein Bester, habe ich darum so umständlich gesprochen, weil ich dich im Verdacht habe — und du glaubst es ja auch — dein Inneres sei schwanger und liege in Wehen. Darum wende dich an mich als einer Hebamme Sohn und Entbindungskünstler und

zeige guten Willen, nach Kräften auf meine Fragen zu antworten. Und sollte ich manche deiner Behauptungen nach genauer Überlegung für Schein- und Truggebilde und für nichts Wahres halten, aus dem Wege räumen und wegwerfen, so werde nicht wild wie Frauen, die zum erstenmal Mutter sind, um ihre Kindlein. Denn schon viele, mein Bester, haben sich so gegen mich gekehrt, daß sie mich geradezu zu beißen bereit waren, wenn ich ein leeres Geschwätz von ihnen nehme; und sie glauben nicht, daß ich so aus Wohlwollen handle: sind sie doch so weit davon entfernt zu wissen, daß keine Gottheit den Menschen übel will, und daß auch ich nicht aus Übelwollen so vorgehe, sondern daß ich nur Lüge in keiner Weise zugeben und die Wahrheit nicht verheimlichen darf. Darum gehe du, Theaitetos, noch einmal auf den Anfang zurück und versuche anzugeben, was das Wesen des Wissens ist. Daß du außerstande dazu seist, davon sage mir kein Wort! Denn so die Gottheit will und du mutig bist, *wirst* du imstande dazu sein!

Theaitetos: So dringend ist deine Aufforderung, Sokrates, daß es eine Schande wäre, zeigte man sich nicht auf alle Weise willig mitzuteilen, was man weiß! Meine Ansicht ist also: wer etwas weiß, nimmt wahr, was er weiß, und wie es jetzt wenigstens scheint, ist Wissen nichts anderes als Wahrnehmung.
Sokrates: Gut und tapfer gesprochen, mein Sohn! Ja, so muß man seine Meinung aussprechen! Doch wohlan! Laß uns nun auch gemeinsam prüfen, ob dein Satz

ein echtes Erzeugnis oder nur ein Windei ist! Wahrnehmung, sagst du, ist Wissen?
Theaitetos: Ja!
Sokrates: Damit, scheint mir, hast du keine unbedeutende Erklärung des Wissens gegeben; nein, es ist die gleiche, die auch *Protagoras* aufgestellt! Denn er hat dasselbe ausgesprochen, nur in etwas anderer Form; er sagt nämlich, aller Dinge Maß sei der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind. Du hast es ja wohl gelesen?
Theaitetos: Und das schon oft!
Sokrates: Damit will er doch wohl sagen: so wie mir alles *erscheint,* so *ist* es für mich, wie dir, so ist es für dich? Menschen aber sind wir beide?
Theaitetos: Freilich will er das sagen!
Sokrates: Und selbstverständlich ist es, daß ein Weiser nicht faselt! Sehen wir also, wohin er uns führt: kann nicht bisweilen, wenn der gleiche Wind weht, der eine von uns frieren, der andere nicht? Und der eine nur ein wenig, der andere heftig?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Werden wir dann den Windhauch an und für sich kalt oder nicht kalt nennen? Oder wollen wir Protagoras glauben, nur für den, der friert, sei es kalt, nicht aber für den anderen?
Theaitetos: Natürlich!
Sokrates: Und so erscheint es auch den beiden?
Theaitetos: Freilich!
Sokrates: Dieses „erscheinen" aber heißt „wahrnehmen"?
Theaitetos: Nicht anders!

Sokrates: Also ist Erscheinung und Wahrnehmung das gleiche, wo es sich um Wärme und alles derartige handelt. Denn wie jeder etwas wahrnimmt, so *ist* es auch für jeden allem Anschein nach.
Theaitetos: Offenbar!
Sokrates: Demnach ist Wahrnehmung immer mit dem Sein zu verbinden und ist als Wissen etwas Untrügliches?
Theaitetos: Anscheinend!
Sokrates: So hat denn Protagoras, der Allweise, bei den Chariten! mit diesen Worten zu uns, dem großen Haufen, nur in dunkeln Rätseln geredet, doch seinen Schülern insgeheim die Wahrheit mitgeteilt?
Theaitetos: Wie meinst du denn das, Sokrates?
Sokrates: Ich will dir eine Erklärung dafür geben, und zwar keine so unbedeutende: nichts ist Eines an und für sich, und nichts wirst du als ein Etwas oder ein Ding von irgend welcher Beschaffenheit mit Recht bezeichnen können; nein, was du als groß oder schwer bezeichnest, wird auch als klein oder leicht erscheinen; und ebenso verhält es sich mit allem insgesamt; denn nichts ist Eines oder ein Etwas oder seiner Eigenschaft nach bestimmt.
Aus Schwung vielmehr und Bewegung und gegenseitiger Mischung *wird* alles, dem wir mit unrichtiger Benennung ein Sein zuschreiben. Denn niemals *ist* etwas, es *wird* immer nur. Und darin finden sich auch alle Philosophen — abgesehen von Parmenides — der Reihe nach einig: Protagoras, Herakleitos, Empedokles und die vollendetsten Vertreter beider

Dichtungsarten, der heiteren — Epicharmos, der ernsten — Homeros. Wenn dieser

‚Okeanos der Götter Geburt, ihre Mutter Thetis'[4]

nannte, so hat er alles als Geburt von Fluß und Bewegung bezeichnet. Oder meinst du, er wolle das nicht damit sagen?

Theaitetos: Ich denke, doch!

Sokrates: Wie vermöchte man noch gegen ein so starkes Heerlager mit Homeros an der Spitze zu streiten, ohne dabei lächerlich zu werden?

Theaitetos: Nicht leicht, Sokrates!

Sokrates: Freilich nicht, Theaitetos! Denn auch das Folgende bietet genügende Beweise für den Satz, nach dem Bewegung den Schein des Seins und das Werden, Ruhe aber Nichtsein und Untergehen bringt; wird doch das Warme und das Feuer, das alles andere zeugt und darüber waltet, selbst gezeugt aus Schwung und Reibung, aus Bewegungen also. Oder entsteht das Feuer nicht so?

Theaitetos: Gewiß!

Sokrates: Und auch der Lebewesen Gattung entsteht aus den gleichen Ursachen?

Theaitetos: Nicht anders!

Sokrates: Doch wie? Wird nicht der gute Zustand des Körpers durch Ruhe und Trägheit vernichtet, durch gymnastische Übungen und Bewegungen aber hervorragend gewahrt?

Theaitetos: Jawohl!

Sokrates: Und erwirbt die Seele nicht durch Lernen und

fleißige Beschäftigung, die Bewegungen sind, Kenntnisse und erhält sie sich und wird besser, während sie durch Ruhe, die Beschäftigungslosigkeit und Nichtwissen ist, nichts lernt und nur vergißt, was sie gelernt hat?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: So ist das eine, Bewegung, für Seele und Leib ein Gut, das andere das Gegenteil davon?
Theaitetos: Offenbar!
Sokrates: Soll ich dir nun noch reden von Windstillen und Meeresruhe und anderen Fällen, wo Ruhe herrscht, um zu zeigen, daß Fäulnis und Vernichtung ihre Folge ist, während ihr Gegenteil Erhaltung wirkt? Und soll ich allem dem noch die Krone aufsetzen und nachweisen, Homeros verstehe unter dem „goldenen Seile" nichts anderes als die Sonne und wolle damit zeigen, daß alles im Reiche der Götter und Menschen *sei* und erhalten werde, solange die Erdscheibe und die Sonne sich bewege, daß aber alles vernichtet werde und — wie man sagt — drunter- und drüberginge, wenn sie, gleichsam in Fesseln gelegt, stillestänben?
Theaitetos: Ja, auch mir scheint, er wolle damit zeigen, was du sagst.

Sokrates: Fasse es einmal so auf, mein Bester: erstens — und das bezieht sich auf das Auge — sei das, was du weiße Farbe nennst, nicht etwas besonderes außerhalb oder innerhalb deiner Augen; weise ihm auch keinen Ort an; denn sonst wäre es schon irgendwo in fester Stellung, beharrte und befände sich nicht erst im Werden!

Theaitetos: Aber wie ist das zu denken?
Sokrates: Laß uns dem früheren Satze folgen und annehmen, nichts sei an und für sich Eines; und auf diese Weise wird uns Schwarz und Weiß und jede beliebige andere Farbe als entstanden erscheinen aus dem Zusammentreffen der Augen mit der entsprechenden Bewegung, und was wir jeweils eine einzelne Farbe nennen, wird weder das sein, was das Zusammenstoßen bewirkt, noch was dieses erleidet, sondern was zwischen beiden liegt und für jedes etwas Besonderes geworden ist. Oder wolltest du die Ansicht verteidigen, jede Farbe erscheine *dir* ebenso wie einem Hund oder sonst einem beliebigen Geschöpfe?
Theaitetos: Bei Zeus, nein!
Sokrates: Weiter aber: erscheint irgend etwas geradeso wie dir auch einem anderen Menschen? Weißt du *das* gewiß oder nicht vielmehr das, daß es nicht einmal dir in seiner Erscheinung dasselbe bleibt, weil du selbst dir niemals gleich bleibst?
Theaitetos: Dafür stimme ich eher als für jenes!
Sokrates: Wenn also etwas, das wir messen oder berühren, groß oder weiß oder warm wäre, dann würde es nach seinem Zusammentreffen mit einem anderen für diesen niemals etwas anderes, wenn es selbst keine Veränderung erlitte. Hätte dagegen das Messende oder Berührende jene Eigenschaften, so würde es sich auch nicht verändern, wenn ein anderes hinzukäme oder eine Veränderung erführe, ohne daß es selbst etwas erlitte. Doch jetzt, mein Freund, sehen wir uns genötigt, leichtsinnig wunderliche und lächerliche An-

sichten aufzustellen, wie Protagoras sagen würde und jeder, der das gleiche wie er zu sagen versuchte.
Theaitetos: Wie das? Woran denkst du dabei?
Sokrates: Laß dir ein kleines Beispiel geben, und du wirst alles wissen, was ich damit will! Hältst du sechs Würfel gegen vier, so sagen wir, es seien mehr als vier, anderthalbmal so viel, doch weniger, um die Hälfte nämlich, vergleichst du sie mit zwölf; und eine andere Erklärung ist durchaus unstatthaft. Oder willst du eine gestatten?
Theaitetos: Ich gewiß nicht!
Sokrates: Doch wie? Angenommen, Protagoras oder sonst einer fragte dich: „Theaitetos, ist es möglich, daß sich etwas vergrößere oder vermehre auf andere Weise als durch Zuwachs?" Was wirst du antworten?
Theaitetos: Wenn ich, Sokrates, als Antwort auf deine *letzte* Frage meine Ansicht bekennen soll, werde ich sagen: „Nein!" Wenn ich aber an die *frühere* denke: „Ja!" Denn ich muß mich hüten, mir zu widersprechen.
Sokrates: Bei Hera, gut, mein Freund, und göttlich! Indessen scheint mir, wenn du bejahend antwortest, könne sich darauf ein Wort des Euripides[5] anwenden lassen: unwiderlegt wird uns die Zunge sein, nicht aber der Gedanke.
Theaitetos: Richtig!
Sokrates: Wenn wir nun, ich und du, hochbegabt und weise wären und alle Gedankengebiete erforscht hätten, so würden wir uns nun schließlich zum Zeitvertreib

gegenseitig auf die Probe stellen, uns nach Sophistenart in dem üblichen Wettkampfe messen und einen Satz mit dem anderen niederschlagen! So aber sind wir nur Laien und wollen darum zunächst das Wesen dessen, was unser Denken beschäftigt, betrachten und uns fragen, ob es mit sich selbst im Einklange stehe, oder ob dies gar nicht zutreffe.
Theaitetos: Das wäre durchaus mein Wunsch.

Sokrates: Gewiß auch der meinige! Nicht wahr, unter solchen Umständen wollen wir gemächlich, da wir ja Muße im Überfluß haben, die Untersuchung wieder von vorne beginnen, ohne darüber mißvergnügt zu sein, nein, tatsächlich wollen wir uns selbst ausforschen, um das Wesen dieser Erscheinungen in uns zu verstehen. Und wir werden, denke ich, unsere Untersuchung mit der Behauptung beginnen: nichts werde je größer oder kleiner an Maß und Zahl, solange es sich selbst gleich bleibe. Oder nicht?
Theaitetos: Freilich!
Sokrates: Und zum zweiten sagen: etwas, dem nichts hinzugefügt und nichts genommen wird, nehme weder zu noch ab, sondern bleibe sich immer gleich.
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Und zum dritten: was früher nicht war, könne später unmöglich sein, ohne geworden zu sein und zu werden?
Theaitetos: Gut denn!
Sokrates: Diese drei Sätze nun sind es, glaub' ich, die in unserer Seele sich bekämpfen, wenn wir jene

Angaben von den Würfeln machen oder behaupten, ich, ein Mann dieses Alters, der jetzt größer ist als du, der Jüngling, würde, ohne in Jahresfrist an Größe zu- oder abgenommen zu haben, später kleiner werden als du, wobei nicht meine Größe sich vermindere, sondern die deinige zunehme: so bin ich denn später, was ich früher nicht war, ohne daß ich es *geworden* wäre. Und doch ist ohne Werden ein Gewordensein unmöglich; danach aber wäre ich, ohne selbst an Größe zu verlieren, nimmermehr kleiner geworden! — Und so gibt es tausend und abertausend Möglichkeiten, wenn anders wir auch sie gelten lassen.
Du kannst doch folgen, Theaitetos? Du scheinst mir wenigstens in solchen Untersuchungen nicht unerfahren zu sein!
Theaitetos: Bei den Göttern, Sokrates, in unglaublicher Verwunderung frage ich mich, was das eigentlich sein soll, und bisweilen faßt mich wahrhaftig Schwindel, wenn ich näher zusehe!
Sokrates: Ja, mein Freund, Theodoros scheint deine Begabung nicht schlecht einzuschätzen! Verrät doch diese Eigenschaft, das *Staunen*, deutlich den Philosophen! Denn dieses allein ist der Anfang der Philosophie, und wer Iris des Thaumas Tochter[6] nannte, scheint mir damit keinen schlechten Stammbaum aufgestellt zu haben. Doch kannst du aus den Sätzen, die wir Protagoras zuschreiben, schon erfassen, warum es damit so steht, oder noch nicht?
Theaitetos: Ich glaube, noch nicht.
Sokrates: So wirst du es mir danken, wenn ich die

verborgene Wahrheit der Gedanken eines oder vielmehr etlicher berühmter Männer gemeinsam mit dir ausspüre?
Theaitetos: Wie sollt' ich dir nicht gar reichlichen Dank dafür wissen?

Sokrates: Nun aber spähe um dich und sieh wohl zu, daß von den Uneingeweihten[7] keiner zuhöre: das sind jene, die glauben, nichts anderes sei, als was sie so recht handgreiflich anfassen können, doch alles, was Handeln und Werden heißt und nicht zu sehen ist, im Gebiete der Wesenheit nicht zulassen.
Theaitetos: Du redest da von recht verstockten und widerspenstigen Leuten, Sokrates!
Sokrates: Freilich, mein Sohn, der Bildung sind sie gar ferne! Doch gibt es auch andere Menschen von größerer Feinsinnigkeit; deren Geheimnisse will ich dir verraten.
Als Prinzip, von dem auch das, wovon wir gerade sprachen, abgeleitet ist, gilt ihnen: *das All war Bewegung, sonst aber nichts;* und zwei Arten der Bewegung gibt es, der Menge nach beide unendlich; doch beruht das Wesen der einen im Wirken, das der anderen im Leiden. Und aus dem Verkehr und der Reibung beider entstehen Zwillingsgeburten, an Menge unbegrenzt: teils Wahrgenommenes, teils Wahrnehmung, die stets zugleich mit dem Wahrgenommenen zutage tritt und aus ihm geboren wird. Und die Wahrnehmungen haben bei uns Namen wie diese: Sehen, Hören, Riechen, Wärme und Kälte, Lust und

Unlust, Begierde und Furcht. So heißen sie. Und noch andere, unbenannte, gibt es unzählige, benannte in großer Zahl. Ihnen im einzelnen entspricht das Geschlecht des Wahrgenommenen: den mannigfaltigen Wahrnehmungen des Sehens die mannigfaltigen Farben, denen des Gehörs gleicherweise die Töne, und allen anderen Wahrnehmungen ist alles andere, was wahrgenommen wird, in gleicher Entsprechung verwandt.

Was hat aber nun dieser Mythos, Theaitetos, für unser früheres Gespräch zu bedeuten? Siehst du das ein?

Theaitetos: Nicht ganz, Sokrates!

Sokrates: Nun, sieh zu; vielleicht kann man doch etwas aus ihm machen! Er besagt nämlich das: alle Dinge bewegen sich, wie wir sagten, und Schnelligkeit und Langsamkeit liegt in ihrer Bewegung. Alles nun, was langsam ist, vollführt seine Bewegung an der gleichen Stelle, in der Richtung dessen, was sich ihm nähert, und so erzeugt es denn. Was aber auf solche Weise erzeugt wird, ist schneller; denn es ist im Schwingen begriffen, und in diesem Schwunge liegt seine Bewegung. Sobald nun das Auge und etwas anderes, das ihm entspricht, einander sich nähern und die Weiße und die mit ihr verbundene Wahrnehmung erzeugen — was niemals eingetreten wäre, wenn eines von beiden auf etwas anderes sich gerichtet hätte — dann wird, weil die Gesichtswahrnehmung von den Augen aus, die Weiße von dem Ding aus, das zugleich die Farbe mit erzeugt, sich bewegt, das Auge erfüllt mit Sehen; dann sieht es und wird nicht

Sehkraft, sondern sehendes Auge. Das aber, was die Farbe miterzeugt, wird erfüllt mit Weiße und wird seinerseits nicht Weiße, sondern ein Weißes, es mag Holz sein oder Stein oder sonst irgend etwas, das zufällig solche Farbe trägt. Auch was das andere betrifft, Hartes, Warmes, überhaupt alles, so muß es ebenso aufgefaßt werden: an und für sich ist es nichts, wie wir schon früher sagten, sondern alles in seiner Mannigfaltigkeit entsteht im gegenseitigen Verkehre durch die Bewegung. Denn wie sie sagen, ist es unmöglich, an einem von ihnen mit Sicherheit zu bemerken, daß das Wirkende oder Leidende etwas *sei,* weil weder jenes etwas ist, bevor es mit dem Leidenden zusammenstößt, noch dieses, ehe es mit dem Wirkenden zusammenkommt. Und was beim Zusammenstoße mit dem einen wirkend ist, erweist sich als leidend beim Zusammentreffen mit einem anderen. Und so kann nach allem dem — wir sagten es schon von Anfang an — nichts an und für sich *Eines sein;* es *wird* nur immer für ein anderes. Das *Sein* aber ist allenthalben auszuscheiden, ungeachtet dessen, daß wir selbst diesen Ausdruck wie schon oft, so auch eben erst aus Gewohnheit und unwissenschaftlich genug anzuwenden genötigt waren. Doch geht es nach der Erklärung unserer weisen Männer nicht an, ein *„Etwas"*, sei es von einem anderen, sei es von mir, ein *„Dies"* oder *„Jenes"* oder sonst einen Ausdruck zu gestatten, der irgend etwas *feststellt,* nein, naturgemäß darf man nur sagen: es *wird, wird bewirkt, vergeht* und *verändert* sich. Denn wenn jemand etwas in seiner Rede festlegt, so ist er in

diesem Vorgehen leicht widerlegbar. So muß man vom *Einzelnen* reden, so auch von der *Sammlung* des Vielen — wie es sich um Sammelbegriffe bei den Worten „Mensch" und „Stein", wie überhaupt bei der Bezeichnung jedes Lebewesens und jeder Art.
Scheinen dir solche Sätze nicht sehr erfreulich, Theaitetos, und sagen sie dir nicht so sehr zu, daß du sie in Angriff nehmen möchtest?
Theaitetos: Ich weiß es selbst nicht, Sokrates; kann ich doch nicht einmal an *dir* unterscheiden, ob du von eigener Ansicht redest oder mich nur auf die Probe stellen willst.
Sokrates: Du denkst nicht daran, mein Lieber, daß ich nichts weiß und mir nichts von solchen Dingen als mein eigen anmaße; ich bin ja doch unfähig, sie zu zeugen, und kann nur dich entbinden. Und aus diesem Grunde bespreche ich dich und lege dir von allen Weisheiten etwas zu kosten vor, so lange, bis ich dadurch zugleich deine Meinung aus dir heraus und ans Licht gelockt habe. Und ist sie da, so will ich erst untersuchen, ob sie sich als Windei oder als echtes Geisteskind erweise. Darum gib guten Mutes und unverzagt richtigen und mannhaften Bescheid, wie du über meine Fragen denkst.
Theaitetos: So frage!

Sokrates: Sage also noch einmal, ob du damit einverstanden bist, daß nichts Gutes und Schönes, nichts von allem, was wir soeben besprachen, *sei,* sondern immer nur *werde.*

Theaitetos: Nun, jetzt, nachdem ich deine Erörterung des Satzes vernommen habe, scheint mir, sein Sinn sei außerordentlich einleuchtend, und er selbst müsse so aufgefaßt werden, wie du ihn besprochen hast.
Sokrates: Dann wollen wir aber nicht beiseite lassen, was ihm noch fehlt: die Untersuchung der Träume und Krankheiten im allgemeinen, besonders aber des Wahnsinnes, und alles dessen, was unrichtiges Hören und Sehen und Wahrnehmen überhaupt heißt.
Das ist dir wohl klar, daß in allen diesen Fällen der Satz, den wir soeben durchgingen, zweifelsohne widerlegt zu werden scheint, da sich dabei jedenfalls die Wahrnehmungen für uns als falsch erweisen; und viel fehlt, daß alles, was einem jeden *erscheint,* auch *ist,* nein, ganz im Gegenteil dazu: *nichts* von allem *ist,* was erscheint.
Theaitetos: Sehr wahr gesprochen, Sokrates!
Sokrates: Welche vernünftige Erklärung, mein Sohn, bleibt denn nun dem, der die Wahrnehmung als Wissen setzt und annimmt: was einem jeden erscheint, das *ist* auch für den, dem es erscheint?
Theaitetos: Jetzt zögere ich zu sagen, Sokrates, ich könne nichts darauf sagen, weil du mich soeben einer ähnlichen Antwort wegen getadelt hast! Denn in Wahrheit vermöchte ich nicht zu bestreiten, daß Wahnsinnige oder Träumende in falscher Meinung befangen sind, wenn sie teils Götter zu sein wähnen, teils im Schlafe sich einbilden, Flügel zu haben und zu fliegen.
Sokrates: Kommt dir nun hier nicht auch folgender Zweifel, besonders was *Schlafen* und *Wachen* angeht?

Theaitetos: Welcher denn?
Sokrates: Einer, den du, glaub' ich, schon oft von solchen vernommen hast, die wissen wollen, mit welchem Beweise man einem entgegentreten könne, der fragte, ob wir nicht jetzt, in diesem Augenblicke, schliefen und alles, was wir dächten, nur träumten, oder ob wir wachten und im Wachen miteinander redeten?
Theaitetos: Man weiß wahrhaftig nicht, Sokrates, mit welchem Beweismittel man das entscheiden könnte. Entspricht sich doch alles dabei genau wie Strophe und Gegenstrophe; denn was wir jetzt verhandelt haben — nichts hindert anzunehmen, daß wir uns darüber im Schlafe unterhielten; und in der Tat, wenn uns im Traume ist, als erzählten wir Träume, so gleichen sich Traum und Wirklichkeit ganz erstaunlich!
Sokrates: Du siehst also: hier ist es nicht schwer, Zweifel zu hegen, wo es sogar ungewiß ist, ob man wache oder träume; und da die Zeit, in der wir schlafen, jener gleich ist, in der wir wachen, so besteht unsere Seele in beiden Fällen darauf, daß die Meinungen, die sie jeweils hege, durchaus als wahr genommen würden, weshalb wir gleich lange Zeit hindurch behaupten, dieses sei wahr, wie wir jenes für wahr ausgeben und mit gleicher Bestimmtheit darauf beharren, daß beides wahr sei.
Theaitetos: Ganz gewiß!
Sokrates: Gilt nun nicht auch die gleiche Überlegung bei Krankheiten und Wahnsinn — abgesehen von der Zeitdauer, weil diese nicht gleich ist?

Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Doch wie? Soll denn die Wahrheit nach Länge und Kürze der Zeit bestimmt werden?
Theaitetos: Lächerlich wäre das in mancher Hinsicht!
Sokrates: Aber welches Beweismittel hast du noch, um klar zu zeigen, welche von diesen Meinungen wahr seien?
Theaitetos: Keines, wie mir scheint!

Sokrates: So höre von mir, was jene darüber sagen würden, die erklären, was immer jemand meine, sei wahr für den, der die Meinung habe. Sie nun, glaube ich, werden folgende Frage stellen und so reden: „Theaitetos, können völlig verschiedene Dinge irgend wie gleiche Wirkung gemeinsam haben?“ Doch nun laß uns ja nicht annehmen, die fraglichen Dinge seien in einer Hinsicht gleich, in anderer verschieden; nein, sie sollen völlig verschieden sein!
Theaitetos: Allerdings ist es ausgeschlossen, daß sie irgend welche Gleichheit aufweisen in Wirkung oder in anderer Hinsicht, wenn sie so sehr verschieden sind.
Sokrates: Muß man dann nicht auch die Unähnlichkeit solcher Dinge zugeben?
Theaitetos: Ich denke wohl!
Sokrates: Kommt es also vor, daß Dinge irgend wie ähnlich oder unähnlich werden, sei es sich selbst oder einander, werden wir dann sagen: was sich ähnlich wird, wird gleich, doch verschieden, was unähnlich wird?

Theaitetos: Notwendig!
Sokrates: Sagten wir aber früher nicht: groß sei die Zahl des Wirkenden und unermeßlich, und ebenso die des Leidenden?
Theaitetos: Ja!
Sokrates: Und auch: wenn etwas mit anderem sich vermenge und wieder mit anderem, so werde es nicht Gleiches, sondern verschieden Geartetes zeugen?
Theaitetos: Allerdings!
Sokrates: So laß uns nun auch von mir und dir und allem anderen in gleichem Sinne reden: einmal von einem gesunden Sokrates und dann wieder von einem kranken! Werden wir in diesem Falle den einen dem anderen ähnlich oder unähnlich nennen?
Theaitetos: Den kranken Sokrates dem gesunden — meinst du damit: den ganzen Sokrates dem ganzen?
Sokrates: Dein Einwurf ist sehr schön! Ja, gerade so meine ich es!
Theaitetos: Dann muß ich sagen: unähnlich!
Sokrates: Und demnach so sehr verschieden wie unähnlich?
Theaitetos: Unbedingt!
Sokrates: Und vom schlafenden Sokrates und auch von allen Fällen, die wir vorhin besprachen, wirst du das gleiche behaupten?
Theaitetos: Freilich!
Sokrates: Muß denn nicht alles, was zu den Dingen gehört, die ihrer Natur nach eine Wirkung ausüben, anders auf mich einwirken, wenn es Sokrates in Gesundheit antrifft, als wenn es ihn in Krankheit findet?

Theaitetos: Wie sollt' es nicht?
Sokrates: Und in beiden Fällen werden wir dann, ich, der Leidende, und jenes, das Wirkende, verschiedenartige Folgen erzeugen?
Theaitetos: Wie anders?
Sokrates: Trinke ich nun als gesunder Mensch Wein, so scheint er mir angenehm und süß?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Wohl, denn nach unseren früheren Zugeständnissen erzeugte das Wirkende und das Leidende Süßigkeit und Wahrnehmung, die sich beide zugleich bewegten; und die Wahrnehmung, die von dem Leidenden ausgeht, brachte die Zunge dahin, daß sie wahrnahm, die Süßigkeit aber, die vom Weine herkam und ihn umströmte, machte ihn für die gesunde Zunge süß, daß er süß *war* und *schien.*
Theaitetos: Genau so lauteten unsere früheren Einräumungen.
Sokrates: Trinkt aber Sokrates als kranker Mensch Wein, ist er dann nicht in Wahrheit ein anderer? Trifft ihn doch der Wein in einem Zustande, der seinem früheren ganz unähnlich ist!
Theaitetos: Freilich!
Sokrates: Dann hat eben Sokrates in diesem Zustand und der Trunk Weines wieder verschiedene Wirkung hervorgebracht: für die *Zunge* die Wahrnehmung von Bitterkeit, für den *Wein* aber eine Bitterkeit, die erst entstand und sich weiterbewegte; aber der Wein wurde nicht selbst Bitterkeit, sondern bitter, ich selbst nicht Wahrnehmung, sondern wahrnehmend!

Theaitetos: Ganz gewiß!
Sokrates: Also werde weder ich niemals ein anderer werden, solange ich *so* wahrnehme — denn nur, wenn der Gegenstand sich verändert, ändert sich die Wahrnehmung, ändert auch der Wahrnehmende seinen Zustand und wird zu einem anderen — noch wird das, was auf mich wirkt, jemals die gleiche Wirkung wie mit mir hervorbringen und wie ich werden, wenn es mit etwas anderem zusammentrifft; denn weil es mit einem anderen andere Wirkung hervorbringt, wird es selbst zu etwas anderem werden.
Theaitetos: Richtig!
Sokrates: Auch werde weder ich für mich selbst, noch jenes für sich eine bestimmte Eigenschaft erhalten.
Theaitetos: Freilich nicht!
Sokrates: Aber wenn ich überhaupt wahrnehmend werden soll, muß doch notwendig mein Wahrnehmen sich auf etwas beziehen; denn wahrnehmend zu werden, ohne etwas wahrzunehmen, ist unmöglich. Wenn etwas süß oder bitter wird oder eine sonstige Eigenschaft annimmt, muß es für irgend jemanden geschehen; denn süß, aber für niemanden süß geworden zu sein, ist unmöglich.
Theaitetos: Auf alle Fälle!
Sokrates: Also ergibt sich, denke ich, das: wir mögen *sein* oder *werden,* so *sind* oder *werden* wir *‚für einander,* da ja die Notwendigkeit unser Sein zwar verbindet, aber nicht mit etwas anderem, doch auch nicht allein mit uns selbst. So bleibt denn nur übrig, daß wir *miteinander* verbunden sind; und wenn

man sagt, etwas *sei,* so muß man auch sagen, es sei *für* etwas oder *an* etwas oder *in Hinsicht* auf etwas, und das gleiche gilt für das *Werden.* Doch daß etwas an und für sich sei oder werde, darf man weder selbst sagen noch einem anderen zu sagen erlauben, wie es ja der Gang unserer Untersuchung zeigt.

Theaitetos: Ganz gewiß, Sokrates!

Sokrates: Da also das, was auf mich wirkt, für mich und für keinen anderen ist, so nehme wohl auch *ich* es wahr und kein anderer?

Theaitetos: Natürlich!

Sokrates: Demnach ist meine Wahrnehmung für mich wahr; gehört sie doch stets zu meinem Sein. Und ich bin nach Protagoras Richter über das, was für mich *ist,* daß es ist, und über das, was für mich nicht ist, daß es nicht ist.

Theaitetos: Offenbar!

Sokrates: Bin ich nun aber untrüglich und strauchle nicht in meinen Gedanken vom Seienden und Werdenden, wie sollt' ich da nicht auch *wissen,* was ich wahrnehme?

Theaitetos: Das kann ja gar nicht anders sein!

Sokrates: Also trifft dein Wort vorzüglich zu: *Wissen ist* nichts anderes als *Wahrnehmung;* und es läuft auf das gleiche hinaus, wenn nach Homeros und Herakleitos und ihrer gesamten Sippe alles stromgleich sich bewegt, und wenn nach Protagoras, dem hochweisen, aller Dinge Maß der Mensch ist, nach

Theaitetos aber unter solchen Umständen Wahrnehmung zu Wissen wird. Nicht wahr, Theaitetos? Sollen wir nun sagen, das sei gewissermaßen dein neugeborenes Kindlein, von dem dich meine Hebammenkunst entbunden? Oder wie denkst du?

Theaitetos: So muß das Urteil darüber lauten, Sokrates!

Sokrates: Das wäre also offenbar die Geburt, die wir, einerlei, welcher Art sie ist, endlich mit Mühe zustande gebracht haben! Aber auf die Geburt des Kindes folgt sein Amphidromienfest[8]: wie in der Wirklichkeit müssen wir den Rundgang mit ihm vornehmen und in der Form der Untersuchung genau darauf sehen, daß uns nicht verborgen bleibe, ob unser Sprößling des Aufziehens unwert und gar nur ein trügerisches Windei sei! Oder meinst du, man müsse dein Erzeugnis in jedem Falle aufziehen und dürfe es nicht aussetzen? Oder wirst du es ertragen, wenn seine Unbrauchbarkeit erwiesen wird, und wirst du es nicht zu schwer aufnehmen, falls man dir sozusagen deine Erstgeburt entzöge?

Theodoros: Theaitetos wird es schon ertragen, Sokrates; er ist ja durchaus nicht schwierig zu behandeln! ... Aber, bei den Göttern, sprich: ist denn nun dem wieder nicht so?

Sokrates: Nun, ein Redefreund bist du zweifelsohne und naiv genug, Theodoros, um dir einzubilden, ich sei gewissermaßen ein Sack mit Beweisen, aus dem man so leichthin einen herausholen könne, um zu zeigen, daß „dem nun wieder nicht so sei". Den

eigentlichen Vorgang aber durchschaust du nicht: kommt doch kein Satz von *mir,* sondern immer nur von dem, der sich mit mir unterredet; ich selbst verstehe nichts weiter als die Kleinigkeit, etwa den Satz eines Weisen aufzunehmen und mit leidlichem Verständnis zu erfassen. Und das will ich auch jetzt an Theaitetos hier erproben; irgend welche Behauptungen werde ich selbst nicht aufstellen!
Theodoros: Sehr schön, Sokrates! Handle jetzt auch danach!

Sokrates: Weißt du, Theodoros, worüber ich mich an deinem Freunde Protagoras wundern muß?
Theodoros: Worüber denn?
Sokrates: Was er im übrigen behauptete, hat mir durchaus gefallen: was ein jeder meine, das *sei* auch für ihn. Doch über den Anfang seiner Rede habe ich mich gewundert, insofern er im Eingange seiner *Wahrheit*[9] nicht gesagt hat: „Aller Dinge Maß ist das — Schwein oder der Hundsaffe oder sonst etwas noch Absonderlicheres aus der Zahl der wahrnehmenden Geschöpfe! So hätte er ja recht erhaben und gar verächtlich schon anfangs zu uns reden können, wenn er erklärt hätte: wir bewunderten ihn freilich wie einen Gott um seiner Weisheit willen, er selbst aber sei an Einsicht um nichts besser als eine — Kaulquappe, geschweige denn besser als ein Mensch! . . . Oder wie sollen wir uns sonst ausdrücken, Theodoros?
Wenn nämlich für jeden wahr sein soll, was er auf

Grund von Wahrnehmung dafür ansieht, wenn kein anderer des anderen Zustand besser beurteilen kann, kein anderer fähiger sein soll, auf Richtigkeit und Unrichtigkeit hin des anderen Meinung zu prüfen, nein — und schon oft haben wir das behauptet — wenn nur jeder selbst seine Meinung über seine Wahrnehmungen sich bildet, diese aber alle richtig und wahr sind, welchen Zweck hat es dann, mein Freund, wenn Protagoras so weise ist, daß er mit Fug und Recht für würdig gehalten wird, um hohen Lohn als anderer Lehrer aufzutreten, daß wir aber die Unwissenden sind und zu ihm uns begeben müssen — wenn doch jeder selbst das Maß seiner Weisheit ist? Und da sollten wir nicht sagen, Protagoras rede so im Scherze? Was erst mich und meine Hebammentätigkeit angeht, so schweige ich davon, welchem Gelächter wir damit verfielen! Und das bezieht sich, denke ich, auch auf den ganzen Betrieb der wissenschaftlichen Unterredung; denn gegenseitig die Eindrücke und Meinungen des anderen zu prüfen und ihre Widerlegung zu versuchen, wo sie doch richtig sind für einen jeden — ist das nicht umständliches und unendliches Geschwätz, wenn anders des Protagoras *Wahrheit* wahr spricht, und nicht etwa nur Scherze aus dem Allerheiligsten dieses Buches heraustönen?

Theodoros: Ja, Sokrates, der Mann ist mein Freund, wie du eben gesagt; und so möchte ich weder Protagoras durch meine bestätigenden Antworten überführt sehen, noch auch dir gegen meine Ansicht widersprechen. Nimm dir darum wieder *Theaitetos* vor!

Er schien doch auch vorhin durchaus eifrig auf dich zu hören.

Sokrates: Nun, Theodoros, wenn du nach Lakedaimon in die Ringschule kämest und die anderen nackt sähest, darunter auch einige schlechte Gestalten, möchtest du dann verlangen, dich nicht entkleiden und deine Gestalt auch deinerseits zeigen zu müssen?

Theodoros: Aber warum sollt' ich das nicht, wenn sie mir es nur gestatten und mich dulden wollten? Wie ich ja auch jetzt *euch* zu überreden hoffe, daß ihr mich nur als Zuschauer gelten lasset und mich nicht in den Ringplatz hineinzieht — ich bin ja schon zu ungelenk — sondern daß ihr mit dem Jüngeren und Geschmeidigeren ringet!

Sokrates: Nun, Theodoros, wenn dir das lieber ist, soll es auch mir kein Dorn im Auge sein — um mit dem Sprichworte zu reden. Und so muß ich denn wieder zu dem weisen Theaitetos kommen.

Sage doch vor allem, Theaitetos, ob du dich nach unserer vorigen Untersuchung nicht auch mit mir wunderst, daß du so mit einem Male an Weisheit um nichts geringer sein sollst denn irgend ein Mensch oder gar ein Gott? Oder meinst du, das Maß des Protagoras habe man nicht so sehr auf Götter als auf Menschen zu beziehen?

Theaitetos: Bei Zeus, ich glaube nicht! Indessen muß ich mich über deine Frage gar sehr wundern! Denn als wir untersuchten, wie das gemeint sei: was jeder meine, das *sei* auch für den Meinenden, schien mir

der Satz durchaus richtig zu sein; doch jetzt ist es plötzlich ins Gegenteil umgeschlagen!
Sokrates: Du bist eben jung, lieber Sohn, und leihst darum Redensarten, die für die große Menge berechnet sind, ein aufmerksames Ohr und glaubst ihnen. Daraufhin wird nämlich Protagoras oder ein anderer für ihn sagen: „Da sitzet ihr nun beisammen, edle junge und alte Leute, und haltet verfängliche Reden, in die ihr selbst Götter hineinzieht, die *ich* in meinen Reden und Schriften übergehe, ohne von ihrem Sein oder Nichtsein zu reden; und was die große Menge wohl billigend vernähme, sprecht ihr aus: ‚Wie schrecklich doch, wenn sich der Mensch an Weisheit vom lieben Vieh in keiner Hinsicht unterschiede!' Indessen gebt ihr nicht den geringsten zwingenden Beleg dafür, sondern führt nur die Wahrscheinlichkeit ins Feld: wollte sich ihrer Theodoros oder sonst ein Geometer bei seinen Messungen bedienen, so wäre er nicht so viel wert, als auch nur der niedrigste Würfelwurf beträgt! Darum sehet ihr zu, du wie Theodoros, ob ihr Sätze über diesen Stoff gelten lassen wollt, die nur auf Überredungskunst und Wahrscheinlichkeit beruhen.
Theaitetos: Nein, Sokrates, weder du noch wir könnten das billig nennen.
Sokrates: Also muß man offenbar einen anderen Weg bei der Untersuchung einschlagen nach deiner und Theodoros' Ansicht?
Theaitetos: Auf alle Fälle!
Sokrates: Dann laßt uns auf folgende Weise erforschen,

ob Wissen und Wahrnehmung gleich oder verschieden sind. Denn diesem Ziele strebte ja doch unsere ganze Untersuchung zu, und ihm zuliebe haben wir diese Menge wunderlicher Sätze aufgerührt. Nicht wahr?
Theaitetos: Ganz gewiß!
Sokrates: Sollen wir nun zugeben, daß wir alles das, was wir durch Sehen und Hören wahrnehmen, auch zugleich *wissen?* Werden wir beispielsweise behaupten, die Barbaren nicht sprechen zu hören, ehe wir ihre Sprache erlernt haben? Oder sie zu hören und dabei auch zu wissen, was sie sagen? Oder einen anderen Fall: wenn wir Buchstaben nicht kennen, aber erblicken, werden wir dann versichern, wir sähen sie nicht? Oder, wenn anders wir sie sehen, wir wüßten auch ihren Sinn?
Theaitetos: Gewiß, Sokrates, werden wir dabei das, was wir wirklich sehen und hören, auch zu wissen behaupten; denn im letzten Falle sehen wir die Gestalt und Farbe und haben ein Wissen von ihr, im ersten hören wir Höhe und Tiefe der Stimme und haben auch von ihr ein Wissen. Doch was die Schreiblehrer und Dolmetscher darüber lehren, nehmen wir weder durch Sehen und Hören wahr, noch wissen wir es.

Sokrates: Sehr gut, gewiß, Theaitetos! Es wäre ungehörig, darüber mit dir zu rechten; denn dein Selbstvertrauen soll wachsen! Indessen beachte auch eine andere Frage, die sich herandrängt, und sieh zu, wie wir sie zurückweisen.
Theaitetos: Welcher Art ist sie denn?

Sokrates: Folgender: jemand könnte fragen, ob es möglich sei, etwas, das man einmal durch Wissen erfaßt habe, noch gut in seiner Erinnerung zu halten, aber dennoch den Gegenstand dieser Erinnerung nicht mehr zu wissen, wenn man sich erinnert. Doch verschwende ich gewiß zu viele Worte, wo ich nur fragen will, ob man sich an etwas Gelerntes erinnern könne, ohne es noch zu wissen!
Theaitetos: Wie wäre das möglich, Sokrates? Ein Wunder wäre ja sonst, was du sagst!
Sokrates: Da schwatze ich gar in den Tag hinein? .. Überlege aber: nennst du sehen nicht wahrnehmen und das Erblicken nicht Wahrnehmung?
Theaitetos: Freilich!
Sokrates: Und hat, wer etwas gesehen, nach dem früheren Satze nicht ein Wissen von dem Gesehenen?
Theaitetos: Doch!
Sokrates: Und weiter: du nennst doch auch etwas Erinnerung?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: An nichts oder an etwas?
Theaitetos: An etwas, natürlich!
Sokrates: Und zwar an solche Dinge, wie man sie gelernt und wahrgenommen hat?
Theaitetos: Wie anders?
Sokrates: Was man nun gesehen hat, dessen erinnert man sich doch wohl bisweilen?
Theaitetos: In der Tat!
Sokrates: Auch mit — geschlossenen Augen? Oder hat man es dann vergessen?

Theaitetos: Eine bedenkliche Behauptung wäre das, Sokrates!
Sokrates: Und doch ist sie nötig, wollen wir unseren früheren Satz halten; ohne sie fährt er dahin!
Theaitetos: Auch ich fasse Argwohn, bei Zeus, freilich noch ohne genügende Einsicht! Sage du also, wo der Grund liegt!
Sokrates: Hier: der Sehende, sagen wir, ist wissend geworden in dem, was er gesehen; denn Sehen und Wahrnehmen und Wissen, so haben wir zugegeben, ist ein und dasselbe.
Theaitetos: Allerdings!
Sokrates: Doch wer sieht und somit das Gesehene weiß, erinnert sich wohl daran, wenn er die Augen schließt, sieht es aber nicht! Nicht wahr?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Dieses „sieht nicht" bedeutet aber „weiß nicht", wenn anders Sehen Wissen ist!
Theaitetos: Richtig!
Sokrates: Folglich also: wer etwas weiß, weiß es dennoch nicht, mag er sich auch daran erinnern, wenn er es nicht sieht; und das ist der Fall, dessen Eintreten wir ein Wunder nannten!
Theaitetos: Damit hast du sehr recht!
Sokrates: So ergibt sich denn eine Folge, die zu den Unmöglichkeiten gehört, wenn man sagt, Wissen und Wahrnehmung sei das gleiche!
Theaitetos: Offenbar!
Sokrates: Also hat man die Verschiedenheit von beidem anzunehmen?

Theaitetos: Es scheint so!
Sokrates: Und was Wissen eigentlich sei, muß man wohl wieder von Anfang an bestimmen. Indessen, Theaitetos, wohin geraten wir denn mit unserem Tun?
Theaitetos: Wie meinst du das?
Sokrates: Mir scheint, wir seien nach Art unedler Hähne *vor* dem Siege von der Untersuchung abgefallen und krähten den Sieg aus!
Theaitetos: Wieso denn?
Sokrates: Aus Streitlust, scheint mir, begnügen wir uns damit, die Wörter in ihrem herkömmlichen Gebrauche genommen zu haben und so über den Satz Meister geworden zu sein; und wiewohl wir behaupten, keine Wortfechter, sondern Philosophen zu sein, handeln wir unvermerkt genau so wie jene redegewandten Männer!
Theaitetos: Noch begreife ich nicht, wie du es meinst.
Sokrates: So will ich versuchen, dir meine Gedanken darüber klar zu legen! Wir fragten doch, ob man etwas, das man gelernt und in Erinnerung habe, nicht wisse; und dem Beweise des Satzes: wer etwas gesehen habe, erinnere sich daran auch mit geschlossenen Augen, ohne es zu sehen, ließen wir diesen folgen: dann brauche man nicht zu wissen und erinnere sich dennoch. Das aber sei unmöglich. Und damit fiel denn des Protagoras Satz dem Verderben anheim [10] und zugleich der deinige, nach dem Wissen und Wahrnehmung das gleiche war.
Theaitetos: Es scheint so!
Sokrates: Anders jedoch, mein Freund, stünde es

damit, wenn der Vater jenes ersten Satzes noch lebte: ausgiebig wüßte er ihn zu verteidigen! Nun er aber verwaist ist, behandeln wir ihn verächtlich; denn nicht einmal die Vormünder, die Protagoras hinterlassen hat — Theodoros hier ist einer von ihnen — sind zur Hilfe bereit! Darum werden wir ihm wohl selbst um der Gerechtigkeit willen helfen müssen!

Theodoros: Ich bin ja der Vormund seiner Sätze nicht, Sokrates, sondern viel eher Kallias, des Hipponikos Sohn! Denn ich bin gar rasch vom Gebiete des reinen Gedankens zur Geometrie hinüber geschwenkt. Aber Dank werden wir dir dennoch wissen, wenn du ihm hilfst!

Sokrates: Gut gesprochen, Theodoros! Und nun achte wohl auf die Art meiner Hilfe! Denn noch schlimmere Einräumungen als die früheren könnte machen müssen, wer nicht auf die Ausdrucksformen achtet, mit denen wir zu bejahen oder zu verneinen gewohnt sind. Soll ich nun darüber zu dir oder zu Theaitetos sprechen?

Theodoros: Zu beiden gemeinsam! Antworten aber soll der Jüngere; denn irrt *er* sich, wird's ihm weniger Unehre bringen.

Sokrates: So will ich gleich mit der gefährlichsten Frage beginnen, die so lauten dürfte: „Ist es möglich, daß der gleiche, der etwas weiß, nicht weiß, was er weiß?"

Theodoros: Was wollen wir nun darauf antworten, Theaitetos?

Theaitetos: Unmöglich doch, meine ich!

Sokrates: Doch nicht, wenn du Sehen und Wissen gleichsetzest! Was wolltest du auch mit der verfänglichen Frage beginnen, wenn du, nach dem Sprichwort, gleichsam in einem Brunnen festgehalten[11], von einem aufdringlichen Menschen, der dir mit der Hand das eine Auge zuhielte, gefragt würdest, ob du mit dem zugehaltenen Auge sein Gewand sähest?
Theaitetos: Mit diesem freilich nicht, werde ich wohl sagen, jedoch mit dem anderen!
Sokrates: Also siehst du ein und dasselbe und siehst es zugleich auch nicht?
Theaitetos: Auf diese Weise gewissermaßen schon!
Sokrates: Solchen Bescheid, wird aber jener sagen, verlange ich gar nicht; ich fragte ja nicht nach dem Wie, sondern danach, ob du etwas, das du weißt, auch nicht weißt. Nun aber, da du offenbar siehst, was du auch nicht siehst, und zugestanden hast, daß Sehen Wissen sei und Nichtsehen Nichtwissen, so überlege, was daraus für dich folgt!
Theaitetos: Nun, ich folgere: das Gegenteil meiner Annahme!
Sokrates: Und vielleicht machtest du, Sonderbarer, noch mehr derartige Erfahrungen, wenn dich jemand weiter fragte, ob man vom Gleichen ein scharfes *und* unklares Wissen, ob man davon gar keines aus der Ferne, wohl aber eines aus der Nähe, ob man davon ein stark *und* schwach ausgeprägtes Wissen haben könne — und so gibt es tausend andere Fragen, die dir solch ein Lohnsoldat der leichtbewaffneten Rede stellen könnte, weil du Wissen und Wahrnehmung

gleichgesetzt hast, wobei er dich mit dem Hinweis auf Hören und Riechen und andere Wahrnehmungen überführte und dich festhielte, ohne dich loszulassen, bis du staunend über diese vielerstrebte Weisheit von ihm vollends gefesselt und, an Händen und Füßen gebunden, erst um so viel Lösegeld befreit würdest, als du und er vereinbart.... Und nun fragst du vielleicht, welche Rede Protagoras dann zur Rettung seiner Lehre halten hönnte? Sollen wir versuchen sie mitzuteilen?

Theaitetos: Gewiß!

Sokrates: Alles das, glaube ich, was wir zu seiner Verteidigung erwähnen, wird auch er sagen, doch voll Verachtung gegen uns wird er uns sofort entgegentreten und so sprechen: „Da hat also dieser treffliche Sokrates ein Knäblein mit der Frage, ob es möglich sei, daß der gleiche Mensch sich an das Gleiche erinnere und es doch nicht wisse, so eingeschüchtert, daß es die Frage in seiner Angst verneinte, weil es nicht vorwärts zu blicken vermochte; und so hat er einen Mann wie mich in seinen Reden zum Gelächter hingestellt. Doch verhält es sich, mein leichtfertiger Sokrates, damit so: wenn du einen meiner Sätze auf dem Wege der Frage prüfen willst, werde ich nur dann überführt, wenn der Gefragte durch Antworten, die ich selbst gegeben hätte, zu Falle kommt; andernfalls unterliegt er selbst. Denkst du wohl, man werde dir sofort zugeben, die Erinnerung, die jemand vergangenen Empfindungen bewahre, sei

jetzt, wo er nichts mehr empfinde, die gleiche wie damals, wo er empfunden? Weit gefehlt! Oder andererseits, man werde sich bedenken, daß der Gleiche das Gleiche wisse und nicht wisse? Oder, falls man sich davor fürchtet, man werde zugeben, daß jemals ein Mensch nach seiner Veränderung der gleiche sei wie vordem, ja mehr noch, daß er nur *ein* bestimmter sei und nicht eher mehrere, und daß aus ihm unzählig viele würden, sobald eine Veränderung stattfinde — falls man sich wirklich voreinander hütet, in Wortjägereien zu verfallen? Nein, du Glücklicher, wird er sagen, ziehe vornehmer gegen meine Sätze zu Felde und gib, so du es vermagst, den Gegenbeweis dafür, daß nicht für einen jeden von uns nur ihm eigentümliche Wahrnehmungen entstehen, oder daß, wenn sie in dieser Eigentümlichkeit eintreten, die Erscheinung durchaus nicht *werde* oder — wenn man hier von Sein zu reden hat — *sei* für jenen allein, der sie hat. Sprichst du nun aber von Schweinen und Hundsaffen, so gebärdest du dich nicht nur selbst ungeschliffen, nein, auch die Zuhörenden beredest du dadurch zum gleichen Verhalten meinen Schriften gegenüber; und das ist nicht schön von dir gehandelt. Denn *ich* behaupte zwar, mit der Wahrheit verhalte es sich so, wie ich geschrieben habe: jeder von uns sei nämlich das Maß für das, was ist und nicht ist; tausendfältig aber unterscheidet sich einer vom anderen eben dadurch, daß für den einen anderes ist und erscheint als für den anderen. Und weit bin ich davon entfernt zu bestreiten, es seien Weisheit und weise Männer; nein,

gerade den nenne ich weise, der einen von uns, für den Schlechtes Erscheinung und Sein ist, umwandelt und bewirkt, daß ihm Gutes Erscheinung und Sein ist. Nun aber verfolge diesen Satz nicht wieder auf den Wortlaut hin, sondern laß dir auf folgende Weise noch deutlicher sagen, was ich damit meine! Erinnere dich nur an die frühere Behauptung, nach der dem Kranken Speisen bitter erscheinen und sind, während bei dem Gesunden das Gegenteil davon in Sein und Erscheinen gilt. Von diesen beiden soll man keinen weiser machen — es wäre ja auch unmöglich — jedoch darf man auch nicht dem Kranken dieser Meinung wegen Unwissenheit vorwerfen, den Gesunden aber wissend nennen, weil er anders denkt. Doch muß man den Zustand des Kranken in den des Gesunden zu verändern suchen; denn dieser ist der bessere. So muß man auch im Gebiete der Bildung den schlechteren Zustand nach dem besseren hinüberlenken; nur erzielt der Arzt durch Arzneien, der Sophist durch Reden eine Umwandlung. Aber noch keiner hat einen, der falsche Meinungen hatte, so weit verändert, daß er später richtigere hatte. Es ist nämlich weder möglich, vom Nichtseienden eine Meinung zu haben, noch von anderem außer dem, wovon man einen Eindruck hat. Das aber ist stets wahr.

Doch solche, glaube ich, die der Schlechtigkeit ihrer Seele entsprechende Meinungen haben, kann eine gute Seele dahin bringen, daß sie andere, dieser verwandte Meinungen erwerben: Vorstellungen, die etliche in ihrer Unwissenheit *wahr* nennen; ich nenne

sie *besser* als die jener ersteren, doch *wahrer* keineswegs.
Und, lieber Sokrates, die Weisen als Frösche zu bezeichnen, bin ich weit entfernt, vielmehr nenne ich sie Ärzte, wenn sie mit Körpern zu tun haben, Landleute, wenn mit Pflanzen. Denn auch diese, behaupte ich, nehmen aus den Pflanzen die schlechten Empfindungen, wenn einer ihrer Teile krank ist, und legen gute und gesunde und wahre in sie, wie auch die weisen und guten *Redner* bewirken, daß man in den Staaten zu der Ansicht gelangt, das Gute und nicht das Schlechte sei gerecht.
Denn was in jedem einzelnen Staate gerecht und schön scheint, das *ist* es für ihn auch, solange er es dafür hält. Aber der Weise wartet, daß das Schlechte im einzelnen durch das ersetzt wird, was gut ist und scheint. Nach der gleichen Überlegung ist auch der Sophist, der seine Schüler auf solche Weise erziehen kann, weise; er verdiente von denen, die er erzogen, reichlichen Lohn.
Und so sind die einen Menschen weiser als die anderen, und keiner hat falsche Meinungen. So mußt auch du es ertragen, du magst wollen oder nicht, daß du ein Maß bist. Denn dieser Satz verdankt seine Geltung jener Tatsache.
Kannst du nun von neuem gegen ihn streiten, so streite derart, daß du deine gegenteilige Ansicht in einer Rede oder, wenn dir das lieber ist, in Fragen darlegst. Denn auch dieser Form darf man nicht ausweichen, nein, wer vernünftig ist, muß in erster Linie nach ihr

streben. Doch halte es dabei so: sei nicht unbillig, wenn du fragst. Denn höchst sinnlos ist das Vorgeben, man halte etwas auf Tugend, wenn man in seinen Worten fortgesetzte Unredlichkeit verrät. Diese aber zeigt sich dort, wenn man den Kampf um Worte von der wissenschaftlichen Unterredung nicht trennt und doch nicht Scherz und Täuschung nach Kräften anwendet, hier keinen Ernst walten läßt und seinem Mitunterredner nicht aufhilft, indem man ihn nur auf Irrtümer aufmerksam macht, denen er durch eigene Schuld oder durch die seines früheren Verkehres verfallen war.

Denn wenn du so vorgehst, werden deine Mitunterredner in sich selbst die Ursachen ihrer Verwirrung und Ratlosigkeit suchen, doch nicht in dir, und sie werden dir nachfolgen und dich liebgewinnen, sich selbst aber hassen und von sich hinweg zur Philosophie flüchten, um andere Menschen zu werden und sich von ihrem alten Wesen zu befreien.

Tust du aber das Gegenteil davon nach Art der Mehrzahl, so wirst du auch den entgegengesetzten Erfolg erleben und deine Freunde nicht zu Philosophen machen, wenn sie älter werden, sondern zu Feinden der Philosophie. Wenn du darum mir folgst, wirst du — wie schon früher gesagt — nicht feindselig und streitsüchtig, sondern zu milder Gesinnung dich herablassend in Wahrheit untersuchen, was ich sagen will mit meiner Lehre, alles bewege sich, und was jedem scheine, *sei* auch für den Einzelmenschen wie für den Staat. Und von da aus wirst du überschauen

können, ob Wissen und Wahrnehmung das gleiche oder verschiedenes ist, doch ohne zu diesem Zwecke — wie vorhin — die Worte und Ausdrücke im üblichen Sprachgebrauche zu verwenden, wie sie die meisten auf gut Glück hin- und herzerren, wodurch sie einander nur in mannigfache Nöte bringen.
Das ist es, Theodoros, was ich deinem Freunde, so gut es in meiner Kraft stand, als Hilfe bot, Geringes nur von Geringem. Lebte er selbst noch — viel großartiger hätte er seinen Sätzen geholfen.

Theodoros: Du scherzest, Sokrates! Denn mit völlig jugendlichem Eifer bist du dem Manne zu Hilfe gekommen.
Sokrates: Gut, mein Freund! Nun aber sage mir: du hast doch wohl beobachtet, wie Protagoras vorhin in seiner Rede uns vorwarf, wir richteten unsere Worte nur an ein Knäblein und nutzten dessen Furcht zum Kampfe gegen seine Sätze? Und wie er das einen Scherz nannte, sein Maß aller Dinge aber herausstrich und uns aufforderte, seinem Satze mit Ernst zu begegnen?
Theodoros: Wie sollt' ich das nicht bemerkt haben, Sokrates?
Sokrates: Und nun, ist es dein Wunsch, daß wir ihm Folge leisten?
Theodoros: Sicherlich!
Sokrates: Nun siehst du aber doch, daß diese hier sämtlich außer dir noch Knäblein sind. Also müssen wir, ich und du — wollen wir dem Manne gehorchen —

miteinander in Frage und Antwort den Satz ernsthaft behandeln; sonst kann er uns wiederum vorwerfen, wir hätten ihn nur so im Scherze mit Jungen untersucht.
Theodoros: Wie? Sollte *Theaitetos* nicht besser als viele, die schon lange Bärte haben, der Untersuchung des Satzes folgen können?
Sokrates: Aber doch keinesfalls besser als du, Theodoros! Bilde dir also ja nicht ein, *ich* müßte mit allen Mitteln deinen Freund nach seinem Tode verteidigen, *du* aber überhaupt nicht!
Nein! Auf, Bester, folge nur ein Weilchen, so lange, bis wir sehen, ob du wirklich für geometrische Konstruktionen das Maß bist, oder ob alle gleich dir sich selbst genügen für Astronomie und die anderen Wissenschaften, in denen du dich deinem Rufe nach auszeichnest.
Theodoros: Nicht leicht ist es, Sokrates, neben dir zu sitzen, ohne Rede und Antwort stehen zu müssen. Und ich habe vorhin in den Tag hineingeredet, als ich meinte, du werdest mir gestatten, die Kleider nicht erst abzulegen, und mich nicht dazu nötigen wie die Lakedaimonier[12]. Doch du scheinst dich eher nach Skeiron[13] zu richten; denn die Lakedaimonier fordern nur, daß man sich entweder entferne oder entkleide, du aber willst offenbar eine Szene nach Antaios'[14] Art aufführen. Denn keinen, der zu dir kommt, läßt du los, bevor du ihn entkleidet und gezwungen hast, in Reden mit dir zu ringen.
Sokrates: Einen ausgezeichneten Vergleich, Theodoros, hast du damit für meine Krankheit gefunden!

Tatsächlich habe ich aber noch mehr als jener das Zeug eines gewaltigen Kämpen in mir. Denn ungezählte Herakles und Theseus, Helden der Rede, die auf mich gestoßen, haben mich in Grund und Boden geschmettert — aber ich lasse trotzdem nicht locker! So gewaltig ist die Leidenschaft für die Übung in solchem Kampfe, die mich durchdrungen hat! Also mißgönne auch du mir einen Waffengang mit dir nicht, dich und mich zu fördern!

Theodoros: Ich sage nichts mehr dagegen; drum leite du das Gespräch nach Belieben! Jedenfalls muß ich mich überführen lassen und dieses Verhängnis, das du mir zugedacht, tragen. Doch über die Grenzen hinaus, die du vorgezeichnet[15], kann ich mich nicht zu deiner Verfügung stellen.

Sokrates: Es genügt ja auch bis dahin! Und achte mir nur darauf genau, daß wir nicht unvermerkt eine knabenhafte Art der Unterredung annehmen, sonst könnte man sie uns wieder vorwerfen!

Theodoros: Nun, ich werd' es gewiß nach Kräften versuchen!

Sokrates: So laß uns die alte Frage wieder angreifen und zusehen, ob *wir* ihm mit Recht oder Unrecht so unwillig den Vorwurf machten, sein Satz spreche jedem für die eigene Person vollkommene Einsicht zu, und mit welchem Rechte *Protagoras* uns zugestand, in Besser- und Schlechtersein ragten manche über die anderen hervor, und das seien die Weisen. Nicht wahr?

Theodoros: Gewiß!
Sokrates: Ja, wäre er selbst zugegen und gäbe das zu, so daß nicht *wir* es als seine Helfer für ihn getan hätten, dann wäre es unnötig, den Satz wieder aufzunehmen und sicherzustellen. So aber könnte man uns leicht unberechtigt zu solcher Einräumung in seinem Namen nennen, weshalb eine klare Auseinandersetzung gerade über diesen Satz sehr zu wünschen ist; denn nicht wenig macht es aus, ob es damit so oder anders steht.
Theodoros: Da hast du recht.
Sokrates: So wollen wir auf dem kürzesten Wege die Einräumung zu gewinnen suchen, doch mit keiner anderen Hilfe als mit des Protagoras eigenem Satze.
Theodoros: Wie also?
Sokrates: Folgenderweise! Er sagt doch: was jeder meine, *sei* auch für den, der es meine?
Theodoros: Das sagt er wohl!
Sokrates: Und nicht wahr, Protagoras, auch wir sprechen eines Menschen oder vielmehr aller Menschen Meinungen aus, wenn wir sagen, keinen gebe es, der nicht in gewissen Dingen sich selbst für weiser als die anderen und diese wieder in anderen Fällen für weiser als sich erachte: in den größten Gefahren wenigstens, wenn man auf Feldzügen, in Krankheiten oder auf dem Meere in Bedrängnis gerate, halte man sich an die Männer, die jeweils die Leitung hätten, wie an Götter und erwarte in ihnen die Retter, wiewohl sie sich durch nichts weiter auszeichneten als durch ihr Wissen; und alle Gebiete des menschlichen

Lebens seien doch voll teils von Leuten, die Lehrer und Leiter suchten für sich und andere Wesen und ihre Tätigkeit, teils von solchen, die sich für geeignete Lehrer und berufene Leiter hielten. Und was anderes sollten wir in allen diesen Fällen annehmen, als daß die Menschen selbst glauben, Weisheit und Unwissenheit sei bei ihnen?

Theodoros: Nichts anderes!

Sokrates: Und die Weisheit halten sie für wahre Einsicht, die Unwissenheit aber für falsche Meinung?

Theodoros: Gewiß!

Sokrates: Was nun aber mit dem Satze beginnen, Protagoras? Wollen wir sagen, die Menschen hätten immer wahre Meinungen oder bald wahre, bald falsche? Geht doch wohl aus beiden Ansichten hervor, daß sie nicht immer nur wahre, sondern wahre *und* falsche Meinungen haben. Denn überlege, Theodoros, ob ein Anhänger des Protagoras oder du selbst behaupten möchtest: keiner glaube vom anderen, er sei unwissend und habe falsche Meinungen?

Theodoros: Nein, Sokrates, unglaubhaft wäre das!

Sokrates: Und doch ist in diese Zwangslage der Satz geraten, nach dem aller Dinge Maß der Mensch ist!

Theodoros: Wieso denn?

Sokrates: Wenn *du* etwas bei dir beurteilt hast und mir deine Meinung darüber mitteilst, so mag sie für *dich* nach des Protagoras Satz schon richtig sein; doch steht es uns nicht frei, wiederum über dein Urteil zu Gericht zu sitzen? Oder werden wir immer urteilen, du habest die richtige Meinung? Oder aber

werden jedesmal Tausende mit anderen Meinungen gegen dich auftreten, weil sie der Ansicht sind, du habest falsches Urteil und falsche Meinung?
Theodoros: Bei Zeus, Sokrates, viele Tausende wahrlich, wie Homeros[16] sagt, die mir alle menschenmöglichen Schwierigkeiten bereiten!
Sokrates: Doch wie? Sollen wir sagen, du habest dann eben für *dich* die richtige Meinung, für die Tausende eine falsche?
Theodoros: Aus dem Satze wenigstens geht das folgerichtig hervor!
Sokrates: Doch was ergibt sich für Protagoras selbst? Müßte nicht, wenn weder er selbst den Glauben hätte, der Mensch sei das Maß, noch die vielen — wie das ja auch zutrifft — auch diese *Wahrheit,* die er geschrieben, für keinen da sein? Glaubte er jedoch an den Satz, nicht aber die große Menge mit ihm, so kannst du fürs erste wissen: je zahlreicher die sind, welche die Meinung der Gläubigen nicht teilen, desto mehr kommt seiner *Wahrheit* Nichtsein zu als Sein.
Theodoros: Unbedingt, wenn anders ihr Sein oder Nichtsein von jeder Meinung abhängen soll.
Sokrates: Und dann kommt das Feinste! Er räumt ein, daß die Meinung seiner Widersacher, die seine Ansicht falsch nennen, richtig sei, wenn er zugesteht, alle Menschen meinten Wahres.
Theodoros: Ganz gewiß!
Sokrates: Und so gäbe er die Unrichtigkeit seiner Meinung zu, wenn er zugesteht, daß *die* Wahres meinen, die glauben, er irre?

Theodoros: Notwendig!
Sokrates: Die anderen aber räumen eigenen Irrtum nicht ein?
Theodoros: Nein.
Sokrates: Doch er, getreu dem Inhalte seiner Schrift, gibt wieder die Richtigkeit auch dieser Meinung zu?
Theodoros: So scheint es.
Sokrates: Demnach wird von allen Seiten, in erster Reihe von Protagoras selbst, zweifelnd behauptet, von ihm sogar zugegeben werden: wenn Protagoras dem, der das Gegenteil von seiner Ansicht ausspricht, die richtige Meinung zuerkennt, dann wird er auch einräumen, daß weder ein Hund noch der erstbeste Mensch das Maß auch nur für *eine* Sache sei, die er nicht *wisse.* Nicht wahr?
Theodoros: Gewiß!
Sokrates: Und da nun das von allen behauptet wird, so wäre des Protagoras *Wahrheit* für keinen *wahr,* weder für sonst jemand noch für ihn selbst.
Theodoros: Aber, Sokrates, allzuheftig bestürmen wir doch meinen Freund!
Sokrates: Gemach nur, mein Lieber! Noch ist es ungewiß, ob wir nicht an der Wahrheit *vorbei*stürmen! Vermutlich ist doch jener als der ältere auch weiser als wir, und könnte er in diesem Augenblicke aus der Erde emportauchen bis an den Hals, so würde er voraussichtlich mir mein leeres Gerede wie dir deine Zustimmung widerlegen und versänke dann wieder, um eilends zu verschwinden[17]. Indessen meine ich, wir müssen uns selbst nehmen, wie wir eben sind,

und unsere Meinung stets bekennen; und sollten wir darum auch jetzt nicht sagen: ein jeder gebe zu, daß der eine weiser, zugleich aber auch unwissender sei als der andere?
Theodoros: Ich denke wenigstens!

Sokrates: Und in der Tat könne der Satz am ehesten so bestehen, wie wir ihn entwarfen, als wir Protagoras zu Hilfe kamen: das meiste *sei* zwar auch für jeden so, wie es ihm scheine, Warmes, Trockenes, Süßes und alles, was ähnliches Gepräge trägt; wolle er aber doch irgendwie einräumen, in gewissen Fällen zeichne sich der eine vor dem anderen aus, so habe er im Hinblick auf Gesundes und Krankes behaupten wollen, nicht jedes Weiblein und Knäblein und Tierlein sei imstande, sich selbst zu heilen durch die Erkenntnis dessen, was für seinen Zustand gesund sei, nein, darin gerade, wenn überhaupt, unterscheide sich eines vom anderen?
Theodoros: Auch ich bin dieser Meinung.
Sokrates: Und nicht wahr, auch im bürgerlichen Leben *sei* in Wahrheit schön und häßlich, gerecht und ungerecht, fromm und nichtfromm für jeden Staat, was er dafür halte und in Gesetzeskraft bringe? Und das seien die Fälle, wo weder der einzelne vom einzelnen noch der Staat vom Staate durch höheres Wissen sich auszeichneten? Doch wo es festzusetzen gilt, was zuträglich sei oder nicht, wird er wiederum hier, wenn überhaupt, zugeben: *ein* Berater unterscheide sich vom anderen, die Meinung des *einen* Staates von

der des anderen der Wahrheit nach, und nie könne er die Behauptung wagen: was ein Staat in der Meinung, es sei ihm zuträglich, festsetze, das werde ihm auch schlechterdings zuträglich sein. In den genannten Fällen also, wo es sich um Gerecht und Ungerecht, Fromm und Nichtfromm handelt, sind sie entschlossen daran festzuhalten, es gebe nichts, was von Natur seine eigene Wesenheit habe, sondern nur die Ansicht der Allgemeinheit gelte hier, die in dem Augenblicke wahr werde, wo man sie fasse, und als wahr bestehe, solange man sie hege. Und tatsächlich üben auch alle, die nicht ganz bedingungslos des Protagoras Satz beistimmen, die Weisheit im Leben ungefähr folgendermaßen aus ... Aber, Theodoros, damit nimmt uns eine neue Untersuchung in Anspruch, die aus der früheren erwächst, eine größere aus der kleineren!

Theodoros: Und haben wir etwa keine Muße für sie, Sokrates?

Sokrates: Mir scheint wohl; habe ich doch, du Wunderlicher, schon oft, aber auch gerade jetzt wahrgenommen, daß Leute, die sich lange Zeit mit philosophischen Fragen beschäftigt haben, offenkundig als lächerliche Redner erscheinen, wenn sie vor Gericht auftreten.

Theodoros: Wie meinst du nun das?

Sokrates: Jene, die von Jugend auf in Gerichtshöfen und an ähnlichen Orten sich herumtreiben, scheinen zu anderen, die in Philosophie und verwandter Beschäftigung aufgewachsen sind, ihrer Erziehung nach wie Sklaven zu Freien zu stehen.

Theodoros: Inwiefern denn?

Sokrates: Insofern, als jene das, was du eben nanntest, immer haben, Muße, und ihren Untersuchungen in Frieden und Ruhe obliegen; wie jetzt wir schon zum dritten Male eine Untersuchung mit der anderen vertauschen, ebenso halten es auch jene, wenn ihnen, wie jetzt uns, eine neue Frage besser zusagt als die vorliegende; und ihnen ist es gleichgültig, ob sie in langer oder kurzer Rede sprechen, wenn sie nur Wahrheit erzielen. Doch diese reden immer in Unmuße — das fließende Wasser der Gerichtsuhr drängt sie — und es bleibt ihnen keine Zeit zu reden, worüber sie wollen, sondern ihr Gegner steht drohend da mit dem Zwange des Gesetzes: er verliest die Klageschrift — Gegeneid heißt sie — über deren Inhalt hinaus man nicht reden darf. Die Reden aber richten sich stets gegen einen Genossen der gleichen Sklaverei und an den Herrn, der dasitzt und in der Hand die ungewisse Entscheidung hält, und dieser Kämpfe Ziel ist nicht bald dies, bald jenes, sondern stets das eigene Selbst; oft geht der Wettlauf auch ums Leben.

Und in der Folge macht solche Menschen alles das zwar willensstark, schlau und kundig, dem Herrn mit Worten zu schmeicheln und mit der Tat gefällig zu sein, doch werden sie in ihrer Seele kleinlich und windig. Denn Wachstum und gerades, freies Wesen hat ihnen die seit ihrer Kindheit währende Knechtschaft genommen, die sie zu unehrlichem Handeln zwingt und die noch zarten Seelen in große Gefahren und Schrecknisse stürzt, die sie unbeschadet der Gerechtigkeit und Wahrheit nicht überstehen können:

stracks wenden sie sich der Lüge und dem gegenseitigen Unrechttun zu und erfahren dabei oftmals Biegen und Brechen, so daß sie schließlich, aus Jünglingen Männer geworden, bar aller gesunden Einsicht, nur ihrem Wahne nach hervorragende und weise Menschen sind! Das wäre also dieser Leute Wesen, Theodoros.
Willst du nun, daß wir auch jene genau betrachten, die zu unserem „Chore" gehören, oder lassen wir es dabei bewenden und kehren wieder zur Untersuchung zurück, um nicht die vorhin erwähnte Freiheit und Abwechslung der Rede allzusehr zu mißbrauchen?
Theodoros: Keineswegs, Sokrates! Nein, betrachten wir sie! Hast du doch treffend bemerkt: wir, als Glieder dieses „Chores", seien nicht die Diener unserer Reden, sondern die Reden seien die unsrigen, gewissermaßen unsere Sklaven, und jede von ihnen warte darauf, zur Ausführung zu kommen, wann es uns gut scheine; denn weder Richter noch Zuschauer hat über uns wie über die Dichter eine Aufsicht, um zu tadeln und zu gebieten.

Sokrates: So laß uns, wie es sich gebührt, da du solcher Meinung bist, von den *Führern* unseres Chores reden; denn wozu sollte man die erwähnen, deren Beschäftigung mit Philosophie nichts taugt? Jenen aber ist schon seit ihrer frühen Jugend der Weg zum Markt unbekannt; sie wissen nicht, wo Gericht und Beratungshaus oder sonst ein öffentliches Versammlungsgebäude der Stadt liegt; von Gesetzen und Volksbeschlüssen, wie sie eingebracht und niedergeschrieben

werden, sehen und hören sie nichts, und der Gedanke, die eifrigen Bemühungen der Klubs um Ämter zu teilen, öffentliche Versammlungen, Gastmähler und Freudengelage mit Flötenspielerinnen zu besuchen, kommt ihnen nicht einmal im Traume bei. Ob jemand in der Stadt von vornehmer oder niedriger Familie stamme oder ob ihm ein Makel von seinen Vorfahren väterlicher oder mütterlicher Seite her anhafte, das ist einem solchen Menschen noch weniger bekannt als — sprichwörtlich zu reden — wieviel Maß Wasser das Meer fasse. Und daß er all das nicht wisse, weiß er nicht einmal: hält er sich doch nicht absichtlich ferne davon, um sich seinen guten Namen zu erhalten, nein, in Wahrheit weilt und wohnt nur sein Körper in der Stadt, seine Seele aber, die alles das für gering und nichts hält und verachtet, schweift allüberall umher, wie Pindaros[18] sagt, bemißt, was unter der Erde und was auf ihr ist, beobachtet die Gestirne hoch am Himmel, erforscht aller Orten jegliche Natur eines jeden Wesens aus dem Reiche des Seins in seiner Gesamtheit, läßt sich aber zu nichts von dem herab, was in der Nähe liegt.

Theodoros: Wie meinst du das, Sokrates?

Sokrates: An *Thales* kann man es schon sehen, Theodoros, der beim astronomischen Forschen zur Höhe blickte und in einen Brunnen stürzte; da soll ihn mit treffendem Witze eine thrakische Magd verspottet haben: die Dinge am Himmel zu erkennen, strebe er, und doch sei ihm Geheimnis, was vor ihm sei und neben seinen Füßen.

Der gleiche Spott läßt sich auf alle anwenden, die mit Philosophie sich beschäftigen; denn in der Tat weiß ein solcher Mensch nichts von seinem Nächsten und Nachbarn, nicht nur von seinem Treiben, nein, kaum daß er von ihm weiß, ob er auch ein Mensch sei und nicht sonst ein tierisches Geschöpf! Doch nach des Menschen Wesen und seiner Eigentümlichkeit, die ihn im Tun und Leiden von den anderen Wesen unterscheidet, forscht er; *sie* zu erkennen läßt er sich alle Mühe kosten. Du verstehst ja wohl, Theodoros, oder nicht?

Theodoros: Gewiß! Und du hast recht damit.

Sokrates: Kommt nun also, mein Lieber, ein Mensch dieser Art mit anderen zusammen im Einzelverkehr oder, wie schon anfangs erwähnt, in öffentlicher Angelegenheit — wenn er etwa vor Gericht oder sonstwo über Dinge sprechen muß, die dicht vor seinen Füßen, vor seinen Augen liegen — dann wird er nicht nur vor Thrakerinnen, sondern auch vor dem ganzen großen Haufen zum Gelächter, da er aus lauter Unerfahrenheit in „Brunnen" stürzt und in alle möglichen Lagen der Ratlosigkeit gerät: gefährlich wird ihm sein ungeschicktes Wesen; denn es trägt ihm den Ruf eines Toren ein. Kann er doch bei Schmähungen keinen persönlich schmähen, da er sich zu wenig um ihn bekümmert hat, um etwas Böses von ihm zu wissen; und so erscheint er lächerlich in seiner Verlegenheit. Bei Lobpreisungen aber und Großsprechereien der anderen zeigt es sich deutlich, daß er nicht aus Verstellung, sondern allen Ernstes lacht, und so hält

man ihn für albern. Denn bei der Verherrlichung eines Tyrannen oder Königs meint er die Glücklichpreisung eines Hirten, etwa eines Schweine- oder Schaf- oder vielmelkenden Kuhhirten zu vernehmen; nur glaubt er, jene müßten ein noch störrigeres und hinterlistigeres Geschöpf als diese weiden und melken, und ebenso roh und ungebildet wie irgend ein Hirte würde aus Mangel an Muße jener, der auf Bergeshöhe einer Hürde gleich eine Mauer um sich gezogen habe. Und sagt man ihm von zehntausend Morgen Landes oder noch mehr, die jemand — ein erstaunliches Besitztum — besäße, so vermeint er, völlig unbedeutende Zahlen nennen zu hören: ist er doch gewohnt, die ganze Erde zu überblicken. Und spricht man bei der Lobpreisung der Geschlechter davon, wie hochadlig einer sei, der sieben reiche Vorfahren nachweisen könne, so hält er das nur für ein Lob völlig stumpf- und kurzsichtiger Leute, die aus Unbildung unfähig sind, immer auf das Ganze zu blicken und zu bedenken, daß ein *jeder* ungezählte Myriaden von Vorfahren und Ahnen habe, zu denen oft Tausende von Reichen und Bettlern, Königen und Sklaven, Barbaren und Hellenen zählen; aber wenn sie mit einem Stammbaume von fünfundzwanzig Ahnen prahlen, den sie bis auf Herakles, Amphitryons Sohn, zurückführen, so erscheint ihm das als ungereimtes, kleinliches Geschwätz, und weil sie außerstande sind zu erwägen, daß der fünfundzwanzigste von Amphitryon aufwärts und der fünfzigste von ihm selbst aus eben nur ein Mann gewesen sei, wie es sich gerade getroffen, unfähig auch, sich von der

Aufgeblasenheit ihrer unvernünftigen Seele zu befreien, deshalb verlacht er sie. In allen diesen Fällen erntet darum solch ein Mensch das Gelächter der Menge, bald, weil er — wie's scheinen mag — sich über andere erhebt, bald nicht weiß, was ihm dicht vor den Füßen liegt, und in allem und jedem ratlos ist.
Theodoros: Genau so, wie's vorkommt, schilderst du es, Sokrates!

Sokrates: So er nun aber, mein Lieber, einen zu sich hinanzöge, und dieser ihm zuliebe die übliche Frage: ‚Was ist dein Unrecht gegen mich und mein Unrecht gegen dich?' aufgäbe, um dafür die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an sich zu betrachten: was die Eigentümlichkeit beider ausmache, wie sie von allem anderen, wie voneinander verschieden seien, oder auch nicht mehr fragte, ob ein König und wer viel Gold besitze glücklich wäre, um dagegen das Wesen des Königtums und des Menschenglückes und -elendes überhaupt zu betrachten: wie beides beschaffen sei, auf welche Art es der menschlichen Natur gemäß wäre, jenes zu erstreben, dieses zu fliehen — wenn also über das alles Rechenschaft geben sollte jener schlaue Prozeßkünstler mit seiner kleinlichen Seele, dann ist es an ihm, ein Gegenstück zu jenem zu liefern! Dann macht ihn der Blick aus der Höhe, in der er hängt, zur Tiefe herab, schwindeln; mit Grausen erfüllt ihn seine ungewohnte Lage, und in seiner Ratlosigkeit redet er in unverständlichen Worten und macht sich lächerlich, weniger vor Thrakerinnen und

anderen bildungslosen Leuten, die es ja nicht merken, als vor allen, deren Erziehung im Gegensatze zu der von Sklaven steht.
Das sind sie also beide in ihrem Wesen, Theodoros: hier der eine, der wahrhaft in Freiheit und Muße aufgewachsen ist, den du gewiß als Philosophen bezeichnest, für den es kein Vorwurf ist, einfältigen Wesens und unfähig zu scheinen, sobald Sklavenarbeiten an ihn herantreten, so, wenn er nicht weiß, wie man ein Reisebündel schnürt und Speisen durch Süßigkeit oder Reden durch Schmeichelei lecker macht; dort der andere, der alles derartige rasch und behende ausführen kann, doch weder sein Gewand geschmackvoll und wie ein freier Mann zu tragen[19] vermag, noch über der Rede Wohlklang verfügt, um ohne Fehl der Götter und seligen Menschen wahrhaftiges Leben zu besingen.
Theodoros: Könntest du, Sokrates, alle wie mich von der Wahrheit deiner Worte überzeugen, so wäre mehr Frieden und weniger Übel unter der Menschheit.
Sokrates: Aber die Ausrottung des Übels ist unmöglich, Theodoros; muß es doch stets einen Gegensatz zum Guten geben; unmöglich auch kann es sich unter Göttern niederlassen. So ist es denn gezwungen, um unser Wesen und um unsere Welt sich zu bewegen. Und darum muß man auch versuchen, von hier so schnell als möglich dorthin zu entfliehen: diese Flucht aber ist möglichste Verähnlichung mit Gott, und diese wieder ist: mit Wissen gerecht und fromm werden. Aber freilich, Bester, ist es ganz und gar nicht leicht, mit der Überzeugung durchzudringen, daß man nicht

um dessentwillen, was nach der Vielen Meinung dazu nötigt, die Schlechtigkeit zu fliehen, der Tugend nachzujagen, diese pflegen müsse, jene aber nicht: auf daß man nämlich ja nicht schlecht, sondern gut zu sein scheine. Doch das ist, dünkt mich, nichts als — wie man so sagt — Altweibergerede! Die Wahrheit aber wollen wir in diese Worte fassen: Gott ist in keiner Weise und niemals ungerecht, sondern so gerecht wie nur irgend möglich; ihm ist nichts ähnlicher als der von uns, der den höchsten Grad von Gerechtigkeit erreicht. Danach läßt sich des Menschen wahre Tugend, Nichtigkeit und Unwert bemessen; denn die Erkenntnis dieser Wahrheit ist Weisheit und wahre Tugend, doch Unkenntnis ist deutliche Unwissenheit und Schlechtigkeit; die übrigen Arten von Scheintugend und Scheinweisheit sind, wenn in politischem Bereich entstanden, niedrig, wenn in Kunst und Handwerk, verächtlich. Und so ist es weitaus am besten, dem, der Unrecht tut und gottlos redet oder handelt, gar nicht zuzugeben, daß er groß in der Schlechtigkeit sei. Denn mit ihrer Schande prunken sie gar und wähnen, nicht als Toren, nur eben als „der Erde Last“ [20] zu gelten, nein! als Männer, wie sie im Staat erhalten werden müßten. So muß man die Wahrheit sagen, daß sie nur um so mehr die Leute sind, die sie nicht zu sein wähnen, weil sie es nicht glauben. Denn sie kennen die Strafe der Ungerechtigkeit nicht. Und über sie darf man mitnichten in Unkenntnis sein. Bedeutet sie doch nicht das, wofür sie gilt, Schläge und Tod — bisweilen widerfährt jenen Menschen ja nichts

derartiges trotz ungerechter Tat — sondern eine Strafe, vor der es kein Entrinnen gibt!
Theodoros: Welche meinst du denn?
Sokrates: Wiewohl im Reiche des Seins, mein Freund, diese beiden Vorbilder feststehen: das eine voll höchsten Glückes für das Göttliche und das andere voll höchsten Elendes für das Gottlose, sehen jene doch nicht, daß dem so ist, und machen sich aus Einfalt und äußerster Sinnlosigkeit, ohne es zu bemerken, dem letzteren durch ihre ungerechten Handlungen ähnlich, dem ersteren unähnlich. Dafür zur Vergeltung führen sie ein Leben, das dem Vorbild entspricht, dem sie sich ähnlich machen. Sagen wir aber: falls sie sich ihrer „Größe“ [21] nicht entäußerten, werde sie auch nach dem Tode jener übelfreie Ort nicht aufnehmen, sondern immerfort müßten sie hier ein ihrem Wesen ähnliches Dasein führen und, selbst schlecht, nur mit Schlechtigkeit in Berührung kommen, so werde das ihnen, die ja in allem „groß“ und klug sind, gewiß nur wie das Gerede etlicher Dummköpfe klingen!
Theodoros: Ganz bestimmt, Sokrates!
Sokrates: Ich weiß es ja freilich, Freund! Aber *etwas* hat es doch für sie zur Folge: müssen sie für das, was ihr Tadel trifft, Mann gegen Mann Rechenschaft geben und entgegennehmen und entschließen sie sich männlich, lange Zeit standzuhalten und nicht unmännlich zu fliehen, dann — wie wunderlich, mein Bester! — gefallen sie schließlich sich selbst nicht mehr in der Rolle, in der sie reden, und ihre Rhetorik schrumpft

so ziemlich zusammen, bis sie sich in der Folge von Kindern in nichts zu unterscheiden scheinen.
Doch lassen wir nun diese Fragen fallen, die wir ja auch nur nebenbei behandelten; sonst werden immer wieder neue herbeifließen und uns die Untersuchung, von der wir ausgingen, verschütten. Wenden wir uns denn zum Anfange zurück, wenn es auch dir recht ist.
Theodoros: Nicht weniger angenehm war es mir, Sokrates, Dinge aus solchem Gebiete zu hören; kann ich alter Mannn doch hier leichter mitkommen! Gefällt es dir aber, so kehren wir wieder zurück.

Sokrates: Wir waren doch bis zu der Stelle unserer Untersuchung gekommen, wo wir sagten, jene, die behaupten, das Sein sei bewegt, und was ein jeder immer meine, *sei* auch für den Meinenden, hätten den festen Willen, *daran* zwar in allen anderen Punkten festzuhalten, ganz besonders aber im Hinblick auf das *Gerechte* zu behaupten: was ein Staat als seine Meinung vom Gerechten festsetze, *sei* auch auf alle Fälle gerecht für ihn, der es festsetze, solange es von Staats wegen dafür gelte. Jedoch sei noch niemand mutig genug, um ähnliches auch für das *Gute* zu behaupten: was der Staat als das festsetze, was nach seiner Meinung für ihn nützlich sei, *sei* auch nützlich, solange es von „Staats wegen" dafür gelte — es sei denn, daß sich jemand allein an das *Wort* halten wolle. Doch wäre das ja nur Hohn auf den Gegenstand unserer Untersuchung; nicht?

Theodoros: Ganz gewiß!
Sokrates: Denn nicht um das *Wort* soll es sich hier handeln, sondern die *Sache* ist es, die, zu Wort gebracht, Betrachtung finden muß.
Theodoros: Freilich!
Sokrates: Was aber der Staat damit auch bezeichnen mag, *darauf* allein zielt er hin, wenn er Gesetze gibt, und alle Gesetze gibt er als möglichst nutzbringend für sich nach bestem Glauben und Vermögen. Oder hat er einen anderen Zweck dabei im Auge, wenn er sie gibt?
Theodoros: Nimmermehr!
Sokrates: Hat nun aber jeder Staat damit immer Glück oder geht er auch öfters fehl?
Theodoros: Ich denke, er fehlt wohl auch.
Sokrates: Und ferner dürfte von diesem Gesichtspunkte aus ein jeder noch leichter das Gleiche zugestehen, wenn er nach dem Allgemeinbegriffe fragte, auf den sich auch das Nützliche bezieht. Es bezieht sich aber doch auf die Zukunft; denn wenn wir Gesetze geben, geben wir sie in der Erwartung, daß sie für die *Folgezeit* nützlich seien; und diese bezeichnen wir wohl mit Recht als Zukunft?
Theodoros: Sicherlich!
Sokrates: Wohlan denn, fragen wir Protagoras oder einen seiner Gesinnungsgenossen so: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, wie ihr behauptet, Protagoras, des Weißen, Schweren, Leichten und alles dessen, was hierher gehört; er trägt ja das Kennzeichen der Dinge in sich, und weil er sie für das hält, als was er sie

empfindet, haben sie nach seiner Meinung Wahrheit und Wirklichkeit für ihn. Nicht wahr?"
Theodoros: Allerdings.
Sokrates: „Aber Protagoras — so werden wir sagen — hat er auch das Kennzeichen der *zukünftigen* Dinge in sich? Und *wird* das, an dessen künftiges Eintreten er glaubt, auch eintreten für ihn, der diesen Glauben hat? Nehmen wir beispielsweise *Warmes:* ein Nicht-Arzt glaubt, er werde Fieber bekommen, und die damit verbundene Wärme werde eintreten; ein anderer aber, ein Arzt, glaubt das Gegenteil davon — sollen wir da sagen, die Zukunft werde sich nach der Meinung eines von ihnen oder nach der beider gestalten? Und wird jener für den *Arzt* weder Wärme noch Fieber bekommen, doch für *sich* beides?"
Theodoros: Lächerlich wäre das!
Sokrates: „Und sodann denke ich, für die Frage, ob Wein künftig süß oder herb sein werde, dürfte die Meinung des Landmannes, nicht aber die des — Zitherspielers maßgebend sein?"
Theodoros: Wie anders?
Sokrates: „Und wenn es sich um künftige falsche und richtige Töne handelt, ist die Meinung des Turnlehrers doch nicht besser als die des Musikers, auch dann nicht, wenn sie später selbst nach der Meinung des Turnlehrers wohlklingen?"
Theodoros: Niemals!
Sokrates: „Und bei der Zubereitung eines Schmauses wird jemand, der sich einen Schmaus verschaffen will, ohne Koch zu sein, ein Urteil über den bevorstehenden

Genuß abgeben, das weniger maßgebend ist als das eines Koches? Wollen wir uns doch keineswegs schon hier über gegenwärtiges oder vergangenes Lustgefühl verbreiten, sondern nur davon reden, ob über das, was für einen jeden künftiges Meinen und Sein ist, jeder für sich selbst der beste Richter sei; oder solltest du, Protagoras, was den überzeugenden Eindruck der Reden angeht, von der künftigen richterlichen Entscheidung über einen jeden von uns keine richtigere Meinung haben als irgendein beliebiger Laie?"

Theodoros: Gewiß, Sokrates, das war es ja, worin er mehr als alle anderen zu leisten versprach.

Sokrates: Fürwahr, mein Lieber, bei Zeus! Kein Mensch hätte ja für den Verkehr mit ihm so viel Geld hingegeben, wenn er nicht seine Umgebung davon überzeugt hätte, auch über künftiges Sein und Meinen könne kein Seher und niemand sonst besser urteilen als er.

Theodoros: Sehr richtig!

Sokrates: Beziehen sich aber nicht auch die Gesetzgebungen und ihr Nutzen auf die Zukunft, und muß nicht ein jeder das als Notwendigkeit anerkennen, daß ein Staat beim Geben der Gesetze oftmals das Nützlichste nicht trifft?

Theodoros: Sehr wohl!

Sokrates: Also werden wir mit Fug und Recht zu deinem Lehrer sagen, er müsse zugeben, der eine sei weiser als der andere, und der Weisere sei das Maß, doch ich, der Unweise, brauche nicht im geringsten ein Maß zu werden, wozu mich vorhin die Rede zu seiner Verteidigung stempeln wollte, ob ich nun wollte oder nicht.

Theodoros: So scheint mir, Sokrates, erhält sein Satz aufs stärkste eine Widerlegung, die ihm aber auch schon dadurch widerfährt, daß er den Meinungen der anderen maßgebende Bedeutung verleiht, wiewohl diese seine Sätze offenkundig in keiner Weise für richtig halten.

Sokrates: Und noch auf mannigfache andere Weise, Theodoros, könnte man einen Satz, der jede Meinung von jedermann für wahr erklärt, widerlegen. Was jedoch die gegenwärtigen Sinneseindrücke eines jeden betrifft, aus denen die Wahrnehmungen und die auf jene sich beziehenden Meinungen entstehen, so ist es schon schwieriger, sie als nicht wahr zu überführen. Aber vielleicht ist diese Ansicht belanglos; denn diese könnten auch unangreifbar sein, und dann ist völlig im Rechte, wer sagt, sie seien untrüglich, seien Wissen, und somit hat Theaitetos hier das Ziel nicht verfehlt, wenn er Wahrnehmung und Wissen gleichsetzte. Also muß man dieser Frage näher treten, wie es die Rede für Protagoras befahl, und wir haben dieses bewegliche Sein gleich einem Gefäße durch Anklopfen zu untersuchen, ob es heil oder schadhaft sei: nicht wenige sind es, für die es der Gegenstand keines unbedeutenden Kampfes geworden.

Theodoros: Weit entfernt von geringer Bedeutung, gewinnt er in ganz Ionien sogar gewaltig an Umfang! Eröffnen doch des Herakleitos Freunde den Reigen für diesen Satz mit großem Nachdruck!

Sokrates: Um so genauer, lieber Theodoros, muß man

ihn dann untersuchen, und das von Anfang an so, wie sie selbst den Weg vorzeichnen.

Theodoros: Ganz gewiß! Denn, Sokrates, über diese herakleitischen oder, wie du sagst, homerischen und noch altertümlicheren Sätze kann man sich mit jenen Leuten von Ephesos, soviele ihrer sich als Sachverständige aufspielen, nicht besser besprechen als mit Wahnsinnigen. Befinden sie sich doch geradezu selbst — im Einklange mit ihren Schriften — in Bewegung, und bei einem Satze, einer Frage zu verweilen und ruhig der Reihe nach zu antworten und zu fragen, liegt noch weniger als gar nicht in ihrer Macht. Dies „weniger als gar nicht" aber soll den Ausdruck der völligen Ruhelosigkeit, die in diesen Leuten herrscht, noch überbieten! Nein, stellt man einem eine Frage, so zieht er gleichsam aus einem Köcher rätselhafte Wortkünsteleien hervor und läßt sie abschwirren; und suchst du für deren Sinn eine Erklärung zu erhalten, bist du schon von einer zweiten, neuen Wortprägung getroffen, doch nie wirst du mit irgendeinem von ihnen auch nur etwas erreichen. Freilich gelingt das ebensowenig ihnen selbst, vielmehr geben sie gar sorglich darauf acht, daß ja nichts in ihrer Rede oder in ihren Seelen sicheren Grund finde; denn sie glauben, wie mir scheint, das sei etwas Feststehendes. Und gegen dieses kämpfen sie gewaltig an und suchen es nach Kräften zu vertreiben, wo es sich nur findet.

Sokrates: Vielleicht, Theodoros, hast du die Leute nur streiten sehen und hast im friedlichen Leben noch nicht mit ihnen verkehrt. Deine Freunde sind sie

eben nicht. Aber ich glaube, solche Dinge teilen sie in Muße ihren Schülern mit, die sie sich ähnlich machen wollen.

Theodoros: Welchen Schülern denn, du Wunderlicher? Unter solchen Leuten wird ja keiner des anderen Schüler, nein, von selbst wachsen sie auf in der Begeisterung, die jeder von ihnen irgendwo gefaßt hat; jeder aber glaubt vom anderen, er wisse nichts. Von solchen Leuten also kannst du, was ich damit sagen wollte, niemals mit oder gegen ihren Willen eine Begründung erhalten. So müssen wir denn selbst die Frage wie ein Problem zur Untersuchung übernehmen.

Sokrates: Sachgemäß redest du! Aber haben wir denn dieses Problem nicht einmal von den *Alten* überkommen, die es der Menge verhüllten unter dem Mantel des dichterischen Wortes, aller Dinge Ursprung, Okeanos und Thetys [22], seien Flüsse, und nichts stehe still, und sodann von den *Späteren,* die — als die Weiseren — es allem Volk erklärten, damit auch die Schuster ihre Weisheit vernähmen und erlernten und den albernen Wahn, die Dinge seien teils in Ruhe, teils in Bewegung, schwinden ließen und dann, wenn sie gelernt hätten, daß alles sich bewege, *ihnen* Ehre erwiesen?

Doch hätte ich fast vergessen, Theodoros, daß andere wieder das Gegenteil dieser Lehre ausgesprochen mit dem Worte:

„Was sie nennen das All, ist Unbewegtem vergleichbar",

und mit anderem, was Männer wie Melissos [23] und

Parmenides allem dem entgegenstellen mit der Behauptung, alles sei *Eines* und stehe still in sich selbst, weil es keinen Raum habe, um sich darin zu bewegen.

Was nun aber mit allem dem beginnen, Freund? Wir sind nämlich unvermerkt bei unserem allmählichen Vorgehen in die Mitte beider Parteien geraten, und falls wir uns nicht verteidigen und irgendwie einen rettenden Ausweg finden, werden wir es zu büßen haben, wie jene, die beim Spiel auf den Ringplätzen von den Gegnern auf der Grenzlinie erfaßt und von den einen herüber, von den anderen hinüber gezogen werden[24]. Mich dünkt nun, wir müssen zuerst die einen, gegen die wir unseren Angriff richteten, die Verteidiger des Flusses, einer Untersuchung unterziehen. Und scheinen ihre Reden bedeutungsvoll, so wollen wir uns selbst mit ihrer Hilfe auf ihre Seite hinüberziehen und versuchen, die anderen zu vertreiben. Falls aber diese, die den Stillstand des Alls lehren[25], mit größerer Wahrheit zu reden scheinen, so wollen wir zu ihnen uns flüchten, weg von jenen, die das Unbewegte bewegen. Sollte es sich aber zeigen, daß beide nichts Annehmbares vorbringen, so wäre es lächerlich von uns, wollten wir glauben, wir geringen Leute hätten eine wertvolle Ansicht zu äußern, nachdem wir altehrwürdige und hochweise Männer als ungenügend verworfen haben. Darum sieh zu, Theodoros, ob es von Nutzen ist, sich in so große Gefahr zu stürzen!

Theodoros: Ausgeschlossen wäre es, Sokrates, daß wir nicht genau prüften, was *beide* Parteien zu sagen haben.

Sokrates: Wenn dich solcher Eifer beseelt, müssen wir es freilich untersuchen! Und zwar scheint mir den Anfang für eine Betrachtung der *Bewegungslehre* die Frage zu bilden, was sich ihre Vertreter eigentlich bei dem Satze, alles bewege sich, denken. Damit will ich das sagen: denken sie nur an *eine* bestimmte Art von Bewegung oder — was mir wahrscheinlich ist — an *zwei?* Doch soll das nicht mir allein wahrscheinlich sein; nein, nimm auch du teil an der Untersuchung, damit wir nötigenfalls Leidensgenossen sein können!

Und nun sage mir: sprichst du von Bewegung, wenn etwas seinen Ort mit einem anderen vertauscht oder auch an derselben Stelle sich dreht?

Theodoros: Gewiß!

Sokrates: So soll das die *eine* Art sein! Wenn dagegen etwas an Ort und Stelle bleibt, aber dabei alt wird oder schwarz aus weiß oder rauh aus weich oder irgendeine andere Veränderung erleidet, muß man das nicht allen Rechtes eine *zweite* Bewegungsart nennen?

Theodoros: Ich denke schon!

Sokrates: Und zwar unbedingt! Somit gelten mir zwei Arten der Bewegung: *Selbstveränderung* und *Ortswechsel.*

Theodoros: Richtig!

Sokrates: Und nach solcher Unterscheidung laß uns nunmehr mit jenen reden, nach deren Satz alles sich bewegt, und sie fragen: „Behauptet ihr, alles bewege sich auf beiderlei Art, indem es zugleich sich selbst

und seinen Ort verändert, oder nur zum Teil auf beide, zum Teil aber auf *eine* Weise?"
Theodoros: Bei Zeus, das kann ich nicht sagen; ich glaube aber, sie meinen: auf beiderlei Art!
Sokrates: Wohl, mein Freund, denn in dem letzten Falle würde ihnen Bewegung *und* Ruhe enthalten erscheinen, und mit nicht geringerer Richtigkeit könnte man dann sagen, alles bewege sich und ruhe auch.
Theodoros: Unzweifelhaft!
Sokrates: Da es sich aber bewegen muß und nichts mit Ruhe verbunden sein darf, so wird sich alles stets in jeder Bewegungsart bewegen?
Theodoros: Unbedingt.
Sokrates: Dabei ziehe mir folgendes in Betracht. Wir sagten doch ungefähr so: nach ihrer Ansicht komme Wärme, weiße Farbe, überhaupt jede Beschaffenheit zum Entstehen, indem ein jedes von diesen zugleich mit der Wahrnehmung zwischen dem Wirkenden und Leidenden sich bewege und das Leidende wahrnehmend, aber nicht auch Wahrnehmung, und das Wirkende irgendwie beschaffen, nicht aber Beschaffenheit werde? Vielleicht scheint nun der Ausdruck „Beschaffenheit" ungewöhnlich, und du verstehst ihn nicht, wenn er in diesem zusammenfassenden Sinne gebraucht wird. Darum lasse dir ihn am einzelnen erläutern! Das Wirkende wird ja doch weder Wärme noch weiße Farbe, sondern warm und weiß; und ähnlich ist es in den anderen Fällen. Denn du erinnerst dich wohl daran, daß wir im vorigen[26] sagten, nichts sei an und für sich *Eines*, auch nicht das

Wirkende und Leidende, doch rufe das Zusammentreffen beider die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare hervor, und so werde jenes ein irgendwie Beschaffenes, dieses etwas Wahrnehmendes?
Theodoros: Gewiß erinnere ich mich! Wie sollt' ich auch nicht?
Sokrates: Lassen wir nun das andere auf sich beruhen, einerlei, ob sie sich darüber anders oder so äußern! Das allein, dem unser Gespräch gilt, laß uns festhalten und deshalb so fragen: „Alles, wie ihr sagt, ist in Bewegung und im Flusse? Nicht wahr?"
Theodoros: Ja!
Sokrates: Und das auf beide Arten der Bewegung, die wir auseinanderhielten, der Ortsvertauschung und der Veränderung?
Theodoros: Wie anders auch, wenn es doch vollständig in Bewegung sein soll?
Sokrates: Wechselte es also nur den Ort, ohne sich selbst zu verändern, können wir wohl dennoch sagen, wie beschaffen das ist, was bei diesem Ortswechsel im Flusse ist? Oder wie sollen wir uns hier ausdrücken?
Theodoros: So!
Sokrates: Da aber auch dafür kein Verharren ist, daß das Fließende in seinem Flusse weiß bleibt, sondern auch dieses sich verändert, so daß es auch hier nur einen Strom, den des Weißen, und eine Veränderung, die in eine andere Farbe, gibt — andernfalls ließe sich ja in dieser Hinsicht ein Bleibendes nachweisen — ist es da eigentlich möglich, irgendwie von einer

bestimmten Farbe zu reden, ohne mit dieser Bezeichnung dem Irrtume zu verfallen?
Theodoros: Wie wäre diese oder eine andere Bestimmung für ähnliche Fälle möglich, Sokrates, wenn uns doch stets alles schon während der Rede entschlüpft, weil es eben im Flusse ist?
Sokrates: Was sollen wir aber von jeder beliebigen Wahrnehmung, etwa von der des Sehens oder Hörens sagen? Daß jemals etwas beharre im Augenblicke des Sehens oder Hörens?
Theodoros: In keinem Falle geht das an, wenn anders alles sich bewegt!
Sokrates: Also darf man nicht bestimmter aussagen, man *sehe* etwas, als man *sehe* es *nicht*, oder nicht bestimmter, man habe irgend eine andere Wahrnehmung, als man habe keine, da sich doch alles auf alle Weise bewegt!
Theodoros: Freilich nicht!
Sokrates: Und doch ist Wissen Wahrnehmung, wie wir, ich und Theaitetos, sagten!
Theodoros: Dem war so, ja!
Sokrates: Also haben wir ebensosehr *Wissen* als *Nichtwissen* mit unserer Antwort auf die Frage, was Wissen sei, bezeichnet?
Theodoros: Es scheint so!
Sokrates: Eine schöne Stütze also, die sich damit für unsere Antwort ergab, wenn wir mit großem Eifer zu zeigen suchten, daß alles sich bewege, um nur ja die Richtigkeit jener Antwort zu erweisen, und es stellte sich offenbar nur das heraus: wenn alles sich bewegt, ist

jede Antwort, einerlei, um was es sich handelt, in gleicher Weise richtig, und man kann sagen, so oder nicht so stehe es damit oder *werde* es, wenn du so lieber willst, um jene Leute durch das erste Wort nicht zum Stillstand zu bringen.

Theodoros: Richtig!

Sokrates: Abgesehen davon, Theodoros, daß ich „so" und „nicht so" sagte; denn auch dieses „so" darf man nicht verwenden, weil dann mit dem „so" die Bewegung aufhörte. Aber ebensowenig das „nicht so"; denn auch darin läge keine Bewegung. Vielmehr müssen die Vertreter dieses Satzes eine andere Sprache erfinden, da sie jetzt für ihre eigene Annahme keine Ausdrücke finden, es wäre denn ein „auch auf keine Weise", das sich wohl am besten für sie eignete, weil es so unbestimmt klingt.

Theodoros: Am verwandtesten wäre ihnen solche Redeweise schon!

Sokrates: Von deinem Freunde haben wir uns also hiermit verabschiedet, Theodoros, ohne ihm bisher einzuräumen, jeder Mensch sei aller Dinge Maß, wenn er nicht gerade Sachverständiger ist. Und daß Wahrnehmung Wissen sei, werden wir nicht zugeben nach der Lehre von der Bewegung aller Dinge — Theaitetos hier müßte denn eine andere Auffassung davon haben.

Theodoros: Sehr schön gesprochen, Sokrates; muß doch nach der Beendigung dieser Untersuchung auch für mich das Antworten erledigt sein, was nach unserem Vertrage[27] dann gelten sollte, sobald die Prüfung des protagoreischen Satzes beendigt wäre.

Theaitetos: Nein, nicht eher, Theodoros, als bis ihr, Sokrates und du, auch jene Lehre genau besprochen habt, nach der das All stille steht, wie es noch vorhin euer Vorsatz[28] war!

Theodoros: So jung noch, Theaitetos, und doch willst du schon die Alten lehren, unrecht zu tun und Verträge zu überschreiten? Auf, mache du dich bereit, Sokrates für den übrigen Teil der Untersuchung Rechenschaft zu geben!

Theaitetos: Wenn er es will, schon! Am liebsten freilich wäre ich nur Zuhörer gewesen bei der Behandlung der genannten Frage!

Theodoros: „Reiter aufs freie Feld führen"[29] heißt es, wenn du Sokrates zum Reden aufforderst! Frage nur, und du wirst hören können!

Sokrates: Aber ich, Theodoros, halte es für besser, Theaitetos' Aufforderung in diesem Falle nicht zu willfahren!

Theodoros: Weshalb diese Weigerung?

Sokrates: Schon aus Scheu vor Melissos und den anderen, die das All als ruhende Einheit bezeichnen, fürchte ich, wir könnten mit unserer Untersuchung lästigfallen, doch weniger aus Scheu vor ihnen als vor einem einzigen: *Parmenides.* Denn Parmenides erscheint mir, um mit Homeros zu reden, „ehrfurchtgebietend" zugleich und „gewaltig"[30]. Schon in früher Jugend kam ich zusammen mit ihm, dem Manne, der bereits in hohem Alter stand, und mich dünkte, er besaß eine Tiefgründigkeit, zu der vollkommene Vornehmheit trat. Und so fürchte ich: wenn wir seine

Worte nicht verstehen und noch viel weniger ihrem *Sinne* gerechtwerden, könnte unsere wichtigste Frage, die den Anstoß zu unserer Untersuchung gegeben, die nach dem eigentlichen *Wesen* des *Wissens,* unbetrachtet bleiben, falls man dem Drucke der anderen heranschwärmenden Fragen nachgeben wollte; namentlich auch, da die Untersuchung, die wir soeben ins Leben gerufen, bei ihrem unendlichen Umfange, nur nebenbei behandelt, eine unwürdige Beeinträchtigung erführe, aber nach Gebühr entwickelt durch ihre Ausdehnung die Frage nach dem Wissen in Schatten stellen würde. Keines von beiden ist darum zulässig. Lieber wollen wir versuchen, Theaitetos von seinen Gedanken über das Wissen, mit denen er schwanger geht, durch unsere Entbindungskunst zu befreien!

Theodoros: Nun denn, wenn du meinst, muß man es damit so halten!

Sokrates: Noch soviel, Theaitetos, erwäge, was sich auf unsere Betrachtung bezieht. In deiner Antwort hattest du doch Wahrnehmung als Wissen bezeichnet, nicht wahr?

Theaitetos: Ja!

Sokrates: Falls man dich nun fragte: „Womit sieht der Mensch Weißes und Schwarzes, und womit hört er hohe und tiefe Laute?" würdest du, denk' ich, sagen: „Mit Augen und Ohren!"

Theaitetos: Gewiß!

Sokrates: Nun, mit Wort und Ausdruck rasch bereit sein und ohne kleinliche Pünktlichkeit untersuchen — das verrät ja meistens nicht unedle Art, und eher

noch ist das Gegenteil davon ein Zeichen unfreien Wesens; mitunter aber ist dieses doch notwendig; wie wir auch jetzt deine Antwort da anfassen müssen, wo sie nicht richtig ist. Denn überlege nur, ob wir richtiger antworten, wenn wir sagen, die Augen seien es, *womit* wir sehen oder *wodurch* wir sehen, und die Ohren seien es, *womit* wir hören oder *wodurch* wir hören?

Theaitetos: Mir, Sokrates, scheint es richtiger zu sagen: *wodurch* wir alles Einzelne wahrnehmen, als *womit!*

Sokrates: Gewiß, mein Sohn, es wäre ja auch übel, wenn in uns, wie im hölzernen Pferde, viele Wahrnehmungen nebeneinander säßen, ohne daß sie alle zusammenliefen in einem bestimmten gedanklichen Wesen, mag man es als Seele oder etwas anderes zu bezeichnen haben, etwas, *womit* wir *durch* diese Wahrnehmungen, gleichermaßen Werkzeuge, alles, was wahrnehmbar ist, wahrnehmen.

Theaitetos: So, denke ich, ist es richtiger als vorhin!

Sokrates: Weshalb aber setze ich dir das so genau auseinander? Wenn wir mit einem stets unveränderlichen Etwas, das zu uns selbst gehört, *durch* die Augen zur Wahrnehmung von Weißem und Schwarzem und *durch* andere Werkzeuge wieder zu der von anderen gelangen können, und wenn du, danach gefragt, alles derartige auf den Körper wirst beziehen können ... doch vielleicht ist es besser, *du* sprichst es antwortend aus, als daß *ich* für dich meinen

Vorwitz übe! Sage mir also: wodurch du Warmes, Rauhes, Leichtes, Süßes wahrnimmst, beziehst du das nicht alles auf den Körper? Oder auf sonst etwas?
Theaitetos: Nein, auf nichts anderes!
Sokrates: Wirst du auch bereit sein einzuräumen, daß es unmöglich sei, das, was man durch einen Sinn wahrnimmt, auch durch einen anderen wahrzunehmen, etwa Wahrnehmungen des Gehörs durch das Gesicht oder die des Gesichtes durchs Gehör?
Theaitetos: Wie sollt' ich dazu nicht bereit sein?
Sokrates: Denkst du also über Wahrnehmungen beiderlei Art zugleich etwas, so wird sich dein Wahrnehmen, das sich auf beide erstreckt, schwerlich durch den einen oder den anderen jener beiden Sinne vollziehen!
Theaitetos: Freilich nicht!
Sokrates: Wenn es sich um Stimme und Farbe handelt, hast du dann nicht von Anfang an diesen bestimmten Gedanken über beides: es *ist* beides?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Und denkst du nicht auch, daß eines vom anderen verschieden, jedes aber *sich* gleich sei?
Theaitetos: Wie anders?
Sokrates: Und daß beide *zwei* bilden, jedes für sich aber nur *eines?*
Theaitetos: Auch das!
Sokrates: Auch vermagst du zu erforschen, ob beide einander ähnlich oder unähnlich seien?
Theaitetos: Vielleicht!
Sokrates: Durch welches Sinneswerkzeug denkst du

nun alles das über beide? Gehör oder Gesicht ist es ja doch nicht, wodurch man das Gemeinsame an ihnen begreifen könnte! Auch das ist ferner ein Beweis für unsere Ansicht: wäre es nämlich möglich, von beiden zu erkunden, ob sie salzig seien oder nicht, so wisse, daß du dann auch angeben könntest, *womit* du es erkundest; und das ist offenbar weder Gesicht noch Gehör, sondern etwas anderes.

Theaitetos: Wie sollt' ich nicht? Es ist der Sinn, der durch die Zunge wirksam ist.

Sokrates: Gut! Welcher Sinn aber ist es, durch dessen Wirksamkeit du das, was für alles und so auch für Farbe und Klang gemeinsam ist, erkennen kannst, das, von dem du Sein und Nichtsein und alles das aussagst, wonach wir vorhin im Hinblick auf die Sinneswahrnehmungen fragten? Welcherlei Werkzeuge kannst du für alle diese Fälle verleihen, damit durch sie das Wahrnehmende in uns jegliches wahrnehme?

Theaitetos: Das *Sein* meinst du und das *Nichtsein,* die *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit,* die *Gleichheit* und *Verschiedenheit,* dazu die *Einheit* und was sonst von Zahlbegriffen mit ihnen zusammenhängt; offenbar fragst du auch nach den Begriffen von Gerad und Ungerad und allem, was damit verbunden ist, um zu erforschen, durch welches Werkzeug des Körpers wir mit der Seele wahrnehmen!

Sokrates: Hervorragend folgst du mir, Theaitetos! Ja, gerade das ist es, wonach ich frage.

Theaitetos: Aber, bei Zeus, Sokrates, *ich* wüßte hier keine Auskunft zu geben, nur meine ich: hierfür gibt

es überhaupt kein besonderes Werkzeug wie für jene Wahrnehmungen, nein, die Seele an sich scheint mir durch sich selbst zu beobachten, was für alles das Gemeinsame ist.
Sokrates: Schön bist du, Theaitetos, und nicht häßlich, wie Theodoros sagte[31]. Denn wessen Worte schön sind, der ist selbst schön und gut. Außer dem Schönen aber hast du mich auch mit Gutem bedacht: vor einer langwierigen Untersuchung hast du mich bewahrt, da du der Ansicht bist, die Seele beobachte teils an und für sich durch sich selbst, teils durch die Kräfte des Körpers. Und das war auch mein Glauben; ich wollte nur, daß es ebenso der deinige würde.
Theaitetos: Er ist es ja wirklich.

Sokrates: Aber welcher von diesen beiden Beobachtungsarten teilst du nun das *Sein* zu? Denn dieses ist es hauptsächlich, das sich allem zugesellt!
Theaitetos: Doch wohl jener, zu der die Seele durch sich selbst gelangen kann!
Sokrates: Und rechnest du hierher auch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Verschiedenheit?
Theaitetos: Ja!
Sokrates: Und weiterhin das Schöne und Häßliche, das Gute und Schlechte?
Theaitetos: Auch das Sein dieser Gegensätze scheint mir die Seele in ihrem Verhalten zueinander ganz besonders zu betrachten, indem sie bei sich selbst Vergangenheit und Gegenwart mit der Zukunft vergleichend zusammenhält.

Sokrates: Nun halte inne! Sage: die Härte des Harten und ebenso die Weichheit des Weichen wird sie durch Berührung wahrnehmen?
Theaitetos: Freilich!
Sokrates: Ihr Sein aber und ihren Wesensinhalt und den Gegensatz, in dem sie wechselweise stehen, und das Wesen dieses Gegensatzes versucht unsere Seele zu beurteilen, indem sie das alles immer wieder vergleichend betrachtet?
Theaitetos: Vollkommen so!
Sokrates: Und nicht wahr? Schon sogleich nach der Geburt von Menschen und Tieren hat ihnen die Natur verliehen, alle jene Eindrücke wahrzunehmen, die durch den Körper der Seele zustreben? Doch daraus Schlüsse auf ihr Sein und ihren Nutzen zu ziehen, diese Gabe wird nur schwer und nach langer Zeit durch viele Mühe und durch Unterricht zuteil, wem sie überhaupt zuteil wird!
Theaitetos: Vollkommen!
Sokrates: Ist es nun wohl dem Teile des Menschen, der nicht einmal das Sein erfaßt, möglich, die Wahrheit zu erfassen?
Theaitetos: Unmöglich!
Sokrates: Wer aber die Wahrheit einer Sache nicht erfaßt hat, wird sie der jemals erkennen?
Theaitetos: Wie sollt' es auch möglich sein, Sokrates?
Sokrates: Demnach ist das Wissen nicht in den Eindrücken zu suchen, sondern in der Folgerung, die sich aus ihnen ergibt! Denn hier ist es anscheinend möglich, Sein und Wahrheit zu erfassen, dort unmöglich?

Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Bezeichnest du nun die Eindrücke und ihre Folgerungen als dasselbe, obwohl sie sich so bedeutend unterscheiden?
Theaitetos: Ungebührlich wäre das!
Sokrates: Welchen Namen gibst du denn dem Sehen, Hören, Riechen, dem Empfinden von Kälte und Wärme?
Theaitetos: Den des Wahrnehmens! Welchen anderen auch?
Sokrates: Alles insgesamt nennst du also Wahrnehmung?
Theaitetos: Unbedingt!
Sokrates: Und weil es am Erfassen des *Seins* unbeteiligt ist, kann es nach unserer Annahme auch die *Wahrheit* nicht erfassen?
Theaitetos: Gewiß nicht!
Sokrates: Also auch nicht das *Wissen?*
Theaitetos: Nein!
Sokrates: Somit wäre, Theaitetos, Wahrnehmung und Wissen niemals das Gleiche?
Theaitetos: Es scheint nicht, Sokrates! Jetzt erst also hat es sich aufs deutlichste gezeigt, daß Wissen von Wahrnehmung verschieden ist.
Sokrates: Aber wir begannen doch unser Gespräch durchaus nicht deswegen, weil wir finden wollten, was Wissen *nicht* sei, sondern was es sei! Und dennoch sind wir wenigstens weit genug vorgeschritten, um es in der Wahrnehmung überhaupt nicht mehr zu suchen, sondern in jener Tätigkeit — mag sie heißen,

wie sie wolle — in der die Seele, auf sich selbst beschränkt, mit dem Seienden sich beschäftigt.
Theaitetos: Aber der Name für sie, Sokrates, ist doch wohl *Meinen!*
Sokrates: Damit hast du recht, mein Freund! Doch laß jetzt alles Frühere vergessen sein, beginne noch einmal von Anfang an und sieh zu, ob du manches besser erkennst, nachdem du so weit vorgeschritten bist. Sage also noch einmal: was ist Wissen?

Theaitetos: Jede Meinung dafür auszugeben, Sokrates, geht nicht an, da es auch trügerische Meinung gibt. Doch scheint die *wahre Meinung Wissen* zu sein, was denn auch meine Antwort sein soll. Können wir dann im Verlaufe der Untersuchung damit nicht einverstanden sein, so wollen wir — wie soeben — versuchen, eine andere Bestimmung zu geben.
Sokrates: Ja, so muß man es halten, Theaitetos: lieber mutig reden, als nur zögernd antworten, wie du es anfangs getan. Denn bei diesem Verfahren werden wir von zweien das eine erreichen: entweder finden wir, wonach unser Streben steht, oder werden wir weniger im Wahne befangen sein, wir wüßten, was wir doch keineswegs wissen; und wahrlich, verächtlich wäre auch ein solcher Lohn nicht! Aber nun, was sagst du dazu: da es zwei Arten der Meinung gibt, eine wahre und eine trügerische, so bestimmst du die *wahre* Meinung als Wissen?
Theaitetos: Gewiß, das ist jetzt meine Ansicht.

Sokrates: Was nun die Meinung betrifft, wäre es jetzt noch angemessen, nochmals anzuheben ...
Theaitetos: Womit, meinst du denn?
Sokrates: Mich verwirrt gewissermaßen jetzt und sonst schon oftmals — und das schafft mir vor mir selbst wie vor anderen große Verlegenheit! — daß ich nicht angeben kann, was für ein Zustand doch das in uns ist, und auf welche Weise er entsteht ...
Theaitetos: Worin äußert er sich denn?
Sokrates: Darin, daß man über manches falsche Meinungen hat! So überlege ich auch jetzt noch schwankend, ob wir diese Frage überhaupt lassen oder nur anders untersuchen müssen als kurz vorhin.
Theaitetos: Natürlich, Sokrates, wenn es nur irgendwie nötig scheint! Sagtet ihr, du und Theodoros, doch eben erst[32] nicht unrichtig von der Muße: bei solcher Gelegenheit gebe es kein Drängen der Zeit!
Sokrates: Mit Recht erinnerst du daran. Denn vielleicht liegt es nicht außer der Zeit, sozusagen wieder der Spur zu folgen. Und es ist ja besser, *weniges* gut als *vieles* nur unvollkommen durchzuführen.
Theaitetos: Nicht anders!
Sokrates: Wie nun? Was sollen wir doch sagen? Sollen wir jeweils behaupten, eine Meinung sei trügerisch, und der eine von uns sei falscher, der andere richtiger Meinung, da es so unserer Natur entspreche?
Theaitetos: Ja, das sagen wir.
Sokrates: Und haben wir nicht bei allem und jedem

Einzelnen zu fragen, ob wir es *wissen* oder *nicht wissen?* Lernen und Vergessen will ich für jetzt beiseite lassen, da es zwischen beiden liegt und somit für unsere Untersuchung belanglos ist.
Theaitetos: Gewiß, Sokrates, kommt für jedes Einzelne nichts weiter in Betracht als Wissen oder Nichtwissen.
Sokrates: Nicht wahr: wer etwas meint, hat unbedingt eine Meinung von dem, was er entweder weiß oder nicht weiß?
Theaitetos: Unbedingt!
Sokrates: Und nicht zu wissen, was man weiß, oder zu wissen, was man nicht weiß, ist unmöglich?
Theaitetos: Wie anders auch?
Sokrates: Wer aber falscher Meinung ist, glaubt doch nicht: was er weiß, sei *nicht*, was es ist, sondern etwas anderes, das er weiß? Und wüßte er somit, wiewohl er beides weiß, beides dennoch nicht?
Theaitetos: Aber das ist ja unmöglich, Sokrates!
Sokrates: Oder glaubt er etwa: was er nicht weiß, sei etwas anderes von dem, was er nicht weiß? Ist es also möglich, daß einer, der weder Theaitetos noch Sokrates kennt, auf den Gedanken komme, Sokrates sei Theaitetos, oder Theaitetos sei Sokrates?
Theaitetos: Unmöglich!
Sokrates: Und was man weiß, hält man doch auch nicht für das, was man nicht weiß, und ebensowenig, was man nicht weiß, für das, was man weiß!
Theaitetos: Das wäre ja ein Wunder!
Sokrates: Wie kann man nun sonst *noch* falsche

Meinungen hegen? Ist es doch wohl *außer* diesen Fällen unmöglich, eine Meinung zu haben, da wir ja alles entweder wissen oder nicht wissen, *innerhalb* dieser Fälle aber nirgends die Möglichkeit falscher Meinung sich zeigt!
Theaitetos: Sehr richtig!
Sokrates: Dann dürfen wir eben den Gegenstand unseres Suchens nicht in der Weise erforschen, daß wir Wissen und Nichtwissen ins Auge fassen, sondern *Sein* und *Nichtsein?*
Theaitetos: Wie meinst du das?
Sokrates: Sollte das keine einfache Tatsache sein: wer von irgendeiner Sache etwas meint, das nicht ist, muß unbedingt eine falsche Meinung haben, und mag es sonst mit seinem Denken stehen, wie es wolle?
Theaitetos: Natürlich, Sokrates!
Sokrates: Wie nun? Was werden wir sagen, Theaitetos, wenn man uns fragt: „Ist für irgend jemand das möglich, was ihr da sagt, und kann irgendein Mensch Nichtseiendes zur Meinung haben, sie mag sich nun auf etwas aus dem Gebiete des Seienden oder auf das Nichtsein selbst richten?"
Darauf werden wir natürlich antworten: „Wohl, wenn er meint, ohne *richtig* zu meinen." Oder wie sollen wir uns ausdrücken?
Theaitetos: Eben so!
Sokrates: Findet sich nun ein solcher Fall auch sonst?
Theaitetos: Welcher?
Sokrates: Daß jemand etwas sieht, ohne etwas zu sehen!

Theaitetos: Wie sollte er?
Sokrates: Nein doch, wenn er irgend *ein* Etwas sieht, sieht er etwas aus dem Gebiete des Seienden. Oder glaubst du, daß das *Eine* je im Nichtseienden sich finde?
Theaitetos: Niemals!
Sokrates: Wer also irgend *ein* Etwas sieht, sieht etwas, das *ist.*
Theaitetos: Offenbar.
Sokrates: Und wer irgend etwas hört, hört auch irgend *ein* Etwas, hört also etwas, das ist!
Theaitetos: Freilich.
Sokrates: Und wer irgend etwas anfaßt, faßt irgend *ein* Etwas an und damit — wenn es wirklich *eines* ist — etwas, das *ist?*
Theaitetos: Auch das!
Sokrates: Und da soll, wer etwas meint, nicht die Meinung von *einem* Etwas haben?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Wer aber ein Etwas meint, meint dieser denn nicht etwas Seiendes?
Theaitetos: Zugegeben!
Sokrates: Somit meint aber auch, wer Nichtseiendes zur Meinung hat, *nichts?*
Theaitetos: Sicherlich!
Sokrates: Doch wer nichts meint, meint überhaupt nicht?
Theaitetos: So scheint es, offenbar!
Sokrates: Also ist es nicht möglich, Nichtseiendes zur Meinung zu haben, sie mag sich auf das Reich

des Seienden oder auf das Nichtseiende selbst richten?
Theaitetos: Kaum!
Sokrates: Und somit ist falsche Meinung etwas anderes als eine Meinung von Nichtseiendem?
Theaitetos: Offenbar!
Sokrates: Also weder so, noch auf dem Wege unserer vorigen Untersuchung ist falsche Meinung in uns!
Theaitetos: Allerdings nicht!

Sokrates: Doch bezeichnen wir den Vorgang des falschen Meinens vielleicht *so?*
Theaitetos: Wie?
Sokrates: Sagen wir einmal, *falsche Meinung* sei ein *vertauschtes Meinen* in dem Falle, wo man etwas, das ist, im Denken vertauscht mit einem anderen Seienden und es für dieses ausgibt. Denn auf diese Weise meint man zwar immer etwas Seiendes, doch nicht das richtige, sondern ein anderes, und weil man so verfehlt, wonach man gestrebt, verdient man wohl allen Rechtes den Namen eines, der Falsches meint.
Theaitetos: Deine Erklärung scheint mir sehr richtig. Wenn man nämlich statt des Schönen Häßliches oder statt des Häßlichen Schönes meint, dann hat man in aller Wahrheit falsche Meinung.
Sokrates: Ganz offenkundig ist es, Theaitetos, daß du mich geringschätzest und nicht fürchtest.
Theaitetos: Warum denn in aller Welt?
Sokrates: Weil du mir, glaube ich, nicht zutraust, ich

griffe deine „in aller Wahrheit falsche Meinung“ nicht auf und fragte nicht, ob es denn möglich sei, daß Schnelles langsam oder Leichtes schwer oder andere Gegensätze nicht nach der Natur ihres Wesens, sondern ihres Gegensatzes, im Gegensatze zu sich selbst, sich entwickelten! Doch sehe ich davon ab, damit du nicht vergeblich Mut gefaßt habest. Dir sagt also, wie du zugibst, die Bestimmung, falsche Meinung sei vertauschtes Meinen, zu?

Theaitetos: Gewiß!

Sokrates: Nach deiner Meinung ist es somit möglich, eines als ein anderes und nicht als jenes selbst im Denken zu setzen?

Theaitetos: Dem ist so!

Sokrates: Wenn aber das Denken eines Menschen diese Vertauschung ausführt, muß er dann nicht entweder beides oder wenigstens das eine denken?

Theaitetos: Unbedingt! Und zwar gleichzeitig oder nacheinander!

Sokrates: Sehr richtig! Doch verstehst *du* unter dem Denken, was auch *ich?*

Theaitetos: Was wäre das?

Sokrates: Ein Gespräch, das die Seele mit sich selbst führt über das, was sie untersucht. Indessen gebe ich dir diese Erklärung nicht als Wissender. Nur scheint mir die Seele beim Denken nichts anderes zu tun, als mit sich selbst in Frage und Antwort sich zu unterreden, wobei sie bejaht und verneint. Hat sie dann nach langsamerem oder rascherem Angriff eine Frage bestimmt, so daß sie bei ihrer Ansicht verharrt, ohne

mehr zu schwanken, so setzen wir dieses Ergebnis als ihre Meinung. Daher verstehe ich unter Meinen ein Reden und unter Meinung eine Rede, die jedoch nicht zu einem anderen, nicht mit der Stimme, nein, in aller Stille bei sich selbst gesprochen wird. Und *du?*

Theaitetos: Gleicherweise!

Sokrates: Meint man also eines für ein anderes, so sagt man offenbar bei sich, das eine sei ein anderes.

Theaitetos: Was sonst auch?

Sokrates: Besinne dich darum, ob du jemals zu dir gesagt, ganz gewiß sei das Schöne häßlich oder das Ungerechte gerecht; oder — um alle Fälle zusammenzufassen — überlege, ob du je einmal versucht *dir* einzureden, ganz gewiß sei das eine etwas anderes; oder aber, ob du — im völligen Gegensatze dazu — nicht einmal im Schlafe eine Behauptung wie diese: jedenfalls sei das Ungerade gerade, oder eine andere ähnliche, gewagt!

Theaitetos: Damit hast du recht!

Sokrates: Und glaubst du, es gebe irgend einen, er sei bei oder von Sinnen, der es wagte, sich einzureden und allen Ernstes zu sich zu sagen, der Ochse müsse ein Pferd sein, oder zwei sei eins?

Theaitetos: Bei Zeus, ich glaube nicht!

Sokrates: Nicht wahr, wenn dieses Sprechen zu sich selbst Meinen ist, so wird schwerlich jemand, der beides sagt und meint und in seiner Seele erfaßt, sagen und meinen, das eine sei das andere? Doch

was — umgekehrt — die Vertauschung des letzten Gliedes mit dem ersten angeht, so spare dir diese Mühe; denn das „andere" ist hier gleichwertig mit dem „einen", und ich kann ebensogut sagen: Keiner meine, das *Häßliche* sei *schön* [wie umgekehrt], und so weiter in der Art . . .

Theaitetos: Nun ja, Sokrates, ich sehe davon ab und stimme deinen Worten bei.

Sokrates: Wer also von zwei Dingen eine Meinung hat, kann unmöglich meinen, das eine sei das andere.

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Wer aber nur vom einen etwas meint, doch vom anderen gar nichts, kann niemals meinen, das eine sei das andere.

Theaitetos: Richtig! Denn dann wäre er gezwungen, auch das zu erfassen, worüber er gar keine Meinung hat!

Somit ist weder bei dem, der von beidem, noch bei dem, der nur von einem eine Meinung hat, vertauschte Meinung möglich; und wer die Bestimmung geben wollte, vertauschte Meinung sei falsche Meinung, wäre mit diesem Satze auf ganz falschem Wege. Denn weder auf diese, noch auf die frühere Weise läßt sich in uns eine falsche Meinung nachweisen.

Theaitetos: Es scheint so!

Sokrates: Aber, Theaitetos, wenn das nicht der Fall ist, werden wir gezwungen sein, eine Menge von Ungereimtheiten zuzugeben!

Theaitetos: Und welcher Art sind sie denn?
Sokrates: Nicht eher werde ich es dir sagen, als bis ich versucht habe, die Frage nach allen Richtungen hin zu untersuchen; denn ich würde mich für uns schämen, müßten wir Zugeständnisse, wie ich sie jetzt im Sinne habe, machen, solange wir noch in dieser Verlegenheit sind. Haben wir dagegen das Richtige gefunden und sind frei geworden, dann erst können wir von ihnen reden, als gingen sie nur die anderen an, während *wir* außer Gefahr stehen, uns lächerlich zu machen. Sollten wir aber in völlige Ratlosigkeit geraten, so werden wir uns, denke ich, in solcher Erniedrigung dem Satze ausliefern, um uns, Seekranken gleich[33], von ihm treten und nach Belieben behandeln zu lassen. Doch höre, wo ich noch einen Ausweg für unsere Untersuchung zu finden glaube!
Theaitetos: Sprich nur!
Sokrates: Ich werde leugnen, daß wir im Rechte waren, als wir zugaben, es sei unmöglich zu meinen: was man *wisse*, sei etwas, das man *nicht wisse*, und sich so zu täuschen. Nein, das ist in gewisser Hinsicht möglich.
Theaitetos: Du meinst wohl das, was schon damals auch meine Vermutung war, als wir es für unmöglich erklärten[34]. Wiewohl ich nämlich Sokrates kenne, habe ich doch schon manchmal einen anderen, den ich *nicht* kannte und von ferne sah, für *Sokrates* gehalten, den ich doch kenne ... Das wäre ein Fall, wo deine Behauptung in Kraft träte!
Sokrates: Ließen wir sie aber nicht fallen, weil aus

ihr folgte, daß wir nicht wissen, was wir doch wissen?

Theaitetos: Gewiß!

Sokrates: So wollen wir ihr nicht diese, sondern folgende Fassung geben; vielleicht läßt man uns so Beifall, vielleicht auch Widerspruch zuteil werden. Indessen sind wir in solcher Bedrängnis, daß wir jeden Satz hin und her wenden und prüfen müssen. Überlege also, ob diese Frage Sinn hat: ist es möglich, *später* zu lernen, was man *früher* nicht gewußt hat?

Theaitetos: Freilich!

Sokrates: Und nicht auch wieder etwas und immer wieder?

Theaitetos: Weshalb auch nicht?

Sokrates: Nimm nun — gleichnisweise — an, unsere Seelen bergen eine Wachstafel[35] in sich, die beim einen größer, beim anderen kleiner sei, die bei diesem aus reinerem, bei jenem aus schmutzigerem, bald aus härterem, bald aus weicherem Wachse bestehe, manchmal auch die gewöhnliche Beschaffenheit habe.

Theaitetos: Wohl!

Sokrates: Sie nun, laß uns sagen, sei ein Geschenk *Mnemosynes,* der Musen Mutter, und auf ihr bildeten wir ab, was wir in Erinnerung bewahren wollen von dem, was wir sehen oder hören oder selbst denken, indem wir sie den Wahrnehmungen und Gedanken unterlegen, die wir — Zeichen von Siegelringen gleich — dort einprägen. Und was sich so abgeformt hat, daran erinnern wir uns, das wissen wir,

solange sein Abdruck auf der Tafel besteht. Was aber ausgelöscht ist oder gar außerstande war sich abzuformen, das soll als vergessen und nichtgewußt gelten.

Theaitetos: So mag es sein!

Sokrates: Überlege also, ob jemand, der solches Wissen besitzt und etwas von dem, was er sieht oder hört, seiner Betrachtung unterzieht, *so* eine falsche Meinung fassen kann!

Theaitetos: Wie denn?

Sokrates: Indem er das, was er weiß, bald für etwas hält, das er wisse, bald für etwas, das er nicht wisse; denn das ist es, wovon wir früher in jenem unangebrachten Zugeständnis einräumten, es sei unmöglich.

Theaitetos: Und was sagst du jetzt davon?

Sokrates: Wir müssen mit unseren Bestimmungen zum Anfange zurückkehren und Folgendes darüber sagen:

Unmöglich ist es, etwas, das man weiß, dessen Erinnerungszeichen man in der Seele trägt, das man aber nicht wahrnimmt, für etwas anderes zu halten, das man auch weiß, dessen Prägebild man auch in sich trägt, das man aber nicht wahrnimmt; *unmöglich,* was man weiß, für etwas zu halten, das man nicht weiß und dessen Prägebild man auch nicht hat; unmöglich, was man nicht weiß, für etwas anderes, das man nicht weiß, und was man nicht weiß, für etwas, das man weiß, zu halten; unmöglich zu wähnen, was man wahrnimmt, sei etwas anderes von dem, was man wahrnimmt; was man wahrnimmt, sei etwas von dem, was

man nicht wahrnimmt; und was man nicht wahrnimmt, sei etwas anderes von dem, was man nicht wahrnimmt; und was man nicht wahrnimmt, sei etwas von dem, was man wahrnimmt. Und außerdem: etwas aus dem Bereiche seines Wissens und Wahrnehmens, dessen Abbild, der Wahrnehmung getreu, man besitzt, für etwas anderes aus dem Bereiche seines Wissens und Wahrnehmens zu halten, dessen Abbild, getreu der Wahrnehmung, man besitzt, ist noch unmöglicher als das andere, wenn das möglich wäre! Und was man weiß und wahrnimmt und in getreuem Erinnerungsbild in sich trägt, für etwas anderes zu halten, das man weiß, ist so unmöglich, wie das, was man weiß und wahrnimmt und auf gleiche Weise in sich trägt, für etwas anderes zu halten, das man wahrnimmt, wie auch das, was man nicht weiß und nicht wahrnimmt, für etwas anderes zu halten, das man nicht weiß und nicht wahrnimmt, und was man nicht weiß und nicht wahrnimmt für etwas, das man nicht weiß, und was man nicht weiß und nicht wahrnimmt für etwas anderes, das man nicht wahrnimmt.

Auch nur in *einem* dieser Fälle etwas falsches zu meinen, ist vollkommen ausgeschlossen. Die Möglichkeit dazu bleibt also, wenn überhaupt irgendwo, nur in solchen Fällen ...

Theaitetos: In welchen denn? Vielleicht, daß ich durch sie zu besserem Verständnis gelange; denn jetzt vermag ich nicht zu folgen.

Sokrates: Möglich ist es, was man weiß, für etwas anderes zu halten, das man weiß und wahrnimmt;

oder was man nicht weiß, doch wahrnimmt [für anderes zu halten, das man weiß und wahrnimmt[36]]; oder was man weiß und wahrnimmt, für etwas anderes zu halten, das man auch weiß und wahrnimmt.
Theaitetos: Nun kann ich noch viel weniger folgen als vorhin.

Sokrates: Vernimm es denn noch einmal in dieser Fassung: ich weiß, wer *Theodoros* ist, und in mir lebt die Erinnerung an sein Wesen; das gleiche gilt mir von *Theaitetos.* Und nicht wahr: bisweilen sehe ich sie, bisweilen nicht, bald fasse ich sie an, bald nicht, bald höre ich sie oder nehme sie sonst auf irgendeine Art wahr, bald nehme ich euch gar nicht wahr, *erinnere* mich aber nichtsdestoweniger an euch und *weiß* bei mir, wer ihr seid?
Theaitetos: Ganz gewiß!
Sokrates: Das also ist es, was du zuerst von dem, was ich dir deutlich machen möchte, erfassen mußt: möglich ist es, was man weiß, bisweilen nicht wahrzunehmen, bisweilen wahrzunehmen.
Theaitetos: Richtig!
Sokrates: Ist es nicht auch möglich, was man nicht weiß, oft gar nicht wahrzunehmen, oft aber *bloß* wahrzunehmen?
Theaitetos: Auch das ist möglich!
Sokrates: Wohlan denn, vielleicht vermagst du *jetzt* eher zu folgen: Sokrates kennt Theodoros und Theaitetos, sieht aber keinen von beiden, nimmt auch sonst in keiner Weise etwas von ihnen wahr — dann

kann er wohl nie bei sich selbst auf die Meinung kommen, Theaitetos sei Theodoros. Hat das Sinn oder nicht?
Theaitetos: Freilich, richtig ist es!
Sokrates: Das war aber der *erste* jener aufgeführten Fälle.
Theaitetos: Ja.
Sokrates: Der *zweite* wäre der: ich kenne den einen von euch, den anderen nicht, nehme aber keinen von beiden wahr — dann kann ich doch nie meinen: der, den ich kenne, sei der, den ich nicht kenne.
Theaitetos: Richtig.
Sokrates: Und der *dritte*: ich kenne und nehme keinen von euch beiden wahr — dann werde ich nie wähnen, der, den ich nicht kenne, sei ein anderer, den ich nicht kenne. Und denke nun, du habest alle jene früheren Fälle der Reihe nach noch einmal vernommen, in denen ich niemals über dich und Theodoros Falsches meinen werde, weder wenn ich beide kenne, noch nicht kenne, weder wenn ich den einen kenne, noch wenn ich den anderen nicht kenne.
Und für die Wahrnehmungen gilt das gleiche Verhältnis, wenn anders du folgen kannst.
Theaitetos: Ich folge!
Sokrates: Falsche Meinung kann man schließlich noch dann hegen: ich kenne dich und Theodoros und habe auf jener Wachstafel von euch beiden — wie von Siegelringen — die Prägebilder, sehe euch jedoch nur von weitem und darum nicht genau und bemühe mich, das einem jeden von euch gehörige Bild mit

seiner zugehörigen Gesichtswahrnehmung zu verbinden, es in ihre Spur einzuführen und ihr anzugleichen, damit so eine Wiedererkennung stattfinde: es mißlingt mir, und wie Leute, die beim Anziehen der Schuhe rechts und links verwechseln, verwechsle ich hier und bringe die Gesichtswahrnehmung für den einen dem Bilde des anderen nahe. Das kann auch jenem Vorgange verglichen werden, der dem Auge vertraut ist, das in Spiegeln aus rechts links werden läßt — ebenso ergeht es mir bei solchem Fehlgriffe: dann findet Verwechslung und falsches Meinen statt ...

Theaitetos: So scheint es, Sokrates; höchst wunderbar ist deine Ansicht vom Vorgange des Meinens!

Sokrates: Und natürlich auch dann, wenn ich beide kenne und den einen, abgesehen davon, daß ich ihn kenne, noch wahrnehme, den anderen aber nicht, und wenn ich vom einen eine Kenntnis habe, die der Wahrnehmung nicht gemäß ist — was ich in dieser Weise schon früher aussprach, nur daß du mich nicht verstandest[37].

Theaitetos: Freilich nicht!

Sokrates: Das war es denn, was ich sagte: wenn man den einen kennt und wahrnimmt, und wenn diese Kenntnis der Wahrnehmung gemäß ist, wird man ihn niemals für einen anderen halten, den man gleichfalls kennt und wahrnimmt und von dem man eine Kenntnis hat, die auch seiner Wahrnehmung gemäß ist. Das war es doch?

Theaitetos: Ja!

Sokrates: Es blieb ja wohl nur noch der soeben

erwähnte Fall übrig, wo unserer Aussage nach falsche Meinung eintritt: wenn man beide kennt und beide sieht oder sonst irgendwie beide wahrnimmt, aber von beiden nur ein Prägebild besitzt, das der Wahrnehmung nicht gemäß ist. Nein, wie ein schlechter Bogenschütze verwechselt man dann beim Schießen das Ziel und fehlt, was ja auch „Täuschung" heißt.

Theaitetos: Und das nach Gebühr!

Sokrates: Und wenn so für das eine Bild eine Wahrnehmung besteht, für das andere aber nicht, und man verbindet das Bild der nichtvorhandenen Wahrnehmung mit der vorhandenen, so täuscht sich hier das Denken in jedem Fall. Und mit einem Wort: über das, was man weder weiß noch jemals wahrnahm, sich zu täuschen oder eine falsche Meinung zu haben, ist anscheinend unmöglich, wenn anders jetzt gesunder Sinn aus unseren Worten spricht. Doch was das betrifft, was wir wissen und wahrnehmen, so dreht und krümmt sich gerade hier die Meinung und wird falsch oder wahr; *wahr,* wenn die Vereinigung der zusammengehörigen Wahrnehmungen und Prägebilder und Zeichen ununterbrochenerweise und geraden Wegs geschieht, *falsch,* wenn in schiefer und krummer Richtung.

Theaitetos: Ist nun diese Erklärung nicht *schön,* Sokrates?

Sokrates: Das wirst du noch entschiedener behaupten, hast du erst noch folgendes gehört; denn *schön* ist, zu meinen, was wahr ist — sich zu täuschen, *häßlich.*

Theaitetos: Wie anders?
Sokrates: Und das, so heißt es, rührt davon her: hat jemand in seiner Seele tiefes und reichliches, glattes und richtig durchgearbeitetes Wachs, dann bilden sich die Eindrücke, die ihren Weg durch die Wahrnehmungen nehmen, auf diesem „Herzen" [Ker] der Seele ab — so sagte Homeros mit Anspielung auf die Ähnlichkeit des Wortes „Wachs" [Kerós][38], und da sich mit diesen Eindrücken Prägezeichen verbinden, die rein und tief genug sind, so werden sie auch dauerhaft, und wer *sie* in sich trägt, besitzt vor allem leichte Auffassung, sodann gutes Gedächtnis und verwechselt endlich die Bilder der Wahrnehmungen nicht, sondern hat immer richtige Meinung; denn da die Abbilder deutlich sind und einen weiten Raum einnehmen, können sie schnell an die ihnen zugehörenden Dinge — *seiende* heißen sie — verteilt werden von ihren Besitzern, die denn auch den Namen „Weise" führen! Oder bist du nicht gleicher Ansicht?
Theaitetos: Im höchsten Maße!
Sokrates: Ist jedoch bei anderen das Herz uneben[39], wie es ja der allweise Dichter lobt, oder schmutzig und aus unreinem Wachse oder sehr flüssig oder hart, dann erhalten die, bei denen es *flüssig* ist, zwar leichtes Fassungsvermögen, werden aber vergeßlich, während bei jenen, deren Wachs *hart* ist, das Gegenteil davon eintritt. Und die, deren Herz *uneben* und *rauh* ist und *steinig* durch die Beimischung von Erde oder Unrat, die erhalten undeutliche Abbilder wie die, deren Wachs *hart* ist — denn ihnen fehlt die Tiefe;

undeutliche aber auch jene, die *flüssiges* Wachs haben; denn dadurch, daß sie zusammenfließen, werden sie rasch dunkel. Sind jedoch zu allen diesen Mängeln hin die Bilder aufeinandergefallen, weil sie im Raum zu beengt sind: wenn etwa das Seelchen eines Menschen zu klein ist, dann werden sie noch undeutlicher als die jener anderen.
So werden aus diesen allen Leute mit falscher Meinung; denn wenn sie etwas sehen oder hören oder denken, vermögen sie nicht, alle Dinge rasch ihrem zugehörigen Abbilde zuzuteilen, sondern sie sind langsam, verteilen, sehen, hören und denken falsch in den meisten Fällen und haben den Namen von Leuten, die sich über die Wahrheit in Täuschung und Unwissenheit befinden.
Theaitetos: Niemand könnte das richtiger erklären, Sokrates!
Sokrates: Sollen wir also zugeben, daß es in uns falsche Meinungen gebe?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Und auch richtige?
Theaitetos: Auch das!
Sokrates: Und halten wir das Zugeständnis für berechtigt, nach dem jedenfalls diese beiden Meinungen bestehen?
Theaitetos: Hervorragend berechtigt!

Sokrates: Ein unangenehmes und unerfreuliches Ding, Theaitetos, ist doch wohl in aller Wahrheit ein schwatzhafter Mann!

Theaitetos: Wozu das? Woran denkst du dabei?
Sokrates: Über den Mangel meiner eigenen Begabung und meine vollkommene Schwatzhaftigkeit ärgere ich mich! Welchen anderen Namen könnte man auch dem geben, der die Sätze hinauf- und hinabzieht und aus Denkfaulheit sich nicht überzeugen lassen kann und an jedem einzelnen Satze klebt?
Theaitetos: Weshalb aber ärgerst *du* dich eigentlich?
Sokrates: Ich ärgere mich nicht allein, sondern bin auch in Besorgnis darüber, was ich antworten sollte, wenn mich jemand fragte: „Sokrates, du hast nun also gefunden, daß die falsche Meinung weder in den wechselseitigen Beziehungen der *Wahrnehmungen* zueinander noch auch der *Gedanken* zueinander liege, sondern in der Verknüpfung der Wahrnehmung *und* des Gedankens?" Ich werde es bestätigen, glaub' ich, und mir etwas darauf einbilden, als hätten wir etwas Schönes gefunden!
Theaitetos: Nun, Sokrates, häßlich scheint mir das Ergebnis der Darlegung von vornherein auch nicht zu sein!
Sokrates: „Nicht wahr" — so wird er weiter fragen — „du sagst, daß wir andererseits den Menschen, den wir uns nur denken, nicht aber sehen, niemals für ein Pferd halten werden, das wir auch weder sehen noch berühren noch sonst irgendwie wahrnehmen, sondern uns nur denken?" Daß das meine Ansicht sei, werd' ich wohl bestätigen.
Theaitetos: Und das mit Recht!
Sokrates: „Und weiter" — wird er sagen — „wird man

nach dieser Überlegung niemals glauben, die Elf, die man doch auch nur denkt, sei die Zwölf, die man gleichfalls nur denkt?“ Doch wohlan, nun antworte *du!*

Theaitetos: So wird meine Antwort dahin lauten: die Elf, die man sieht oder berührt, könnte man wohl für die Zwölf halten, niemals aber wird man solches von der Elf, die man im *Denken* hat, meinen.

Sokrates: Wie nun? Glaubst du, jemand habe schon bei sich die Fünf und die Sieben — wobei ich nicht meine, er stelle sich bei seiner Betrachtung sieben und fünf Menschen oder sonst bestimmte Dinge vor, sondern jene Fünf und Sieben an sich, von denen wir sagen, sie seien als Prägebilder auf der Wachstafel und schlössen somit falsches Meinen über sich aus — hat also wohl schon einmal jemand eben das untersucht, indem er im Selbstgespräche sich fragte, wieviel beides zusammen ergebe, und sagte dabei der eine, seiner Meinung entsprechend, es betrage Elf, der andere aber: Zwölf? Oder sagen und meinen *alle,* das Ergebnis sei Zwölf?

Theaitetos: Nein, bei Zeus! Dagegen werden gewiß viele die Elf dafür halten. Und mancher täuscht sich noch mehr dabei, wenn sich seine Betrachtung auf *größere* Zahlen bezieht. Denn ich nehme an, du denkst dabei an jede beliebige Zahl.

Sokrates: Richtig angenommen! Und denke daran: dabei geht nichts anderes vor sich, als daß man die Zwölf auf der *Wachstafel* für die Elf hält!

Theaitetos: Natürlich!

Sokrates: Läuft denn aber das nicht wieder auf die

ersten Sätze hinaus? Wer nämlich diese Erfahrung macht, der hält das, was er weiß, für etwas anderes, das er weiß. Das war es, was wir als unmöglich bezeichneten, und was uns folgern ließ, es gebe keine falsche Meinung; denn sonst wäre ein und derselbe Mensch gezwungen, dasselbe zu wissen und doch zugleich nicht zu wissen.

Theaitetos: Sehr richtig!

Sokrates: Demnach muß man die falsche Meinung für etwas anderes erklären als für Vertauschung in der Beziehung eines Gedankens auf die Wahrnehmung. Denn wäre sie das, dann irrten wir uns schwerlich je einmal im Bereiche des reinen Denkens. Nun aber ist falsche Meinung entweder überhaupt ausgeschlossen, oder es ist möglich nicht zu wissen, was man dennoch weiß. Was von beiden wählst du nun?

Theaitetos: Vor eine schwierige Wahl, Sokrates, stellst du mich.

Sokrates: Nun, *beide* Fälle anzunehmen, wird doch wohl die Vernunft nicht zugeben. Aber dennoch — alles muß man ja wagen! — wie wär' es, wenn wir es mit einer Unverschämtheit versuchten?

Theaitetos: Wieso?

Sokrates: Wir entschließen uns zu erklären, was eigentlich *Wissen* ist!

Theaitetos: Und was ist darin Unverschämtes?

Sokrates: Allem Anschein nach denkst du nicht daran, daß die ganze Untersuchung für uns von Anfang an eine Erforschung des Wissens geworden ist, da wir dessen Wesen nicht kannten.

Theaitetos: Freilich denke ich daran!
Sokrates: Und dann findest du es nicht unverschämt, daß wir, ohne den *Begriff* des Wissens zu kennen, zeigen wollen, worin der *Vorgang* des Wissens bestehe? Indessen, Theaitetos, wimmelt es in unserer Untersuchung schon lange von Unreinheiten! Haben wir doch schon tausendmal gesagt „wir erkennen" und „wir erkennen nicht" und „wir wissen" und „wir wissen nicht" — als verstünden wir einander, während wir doch vom Wissen noch nichts wissen. Mit deiner Zustimmung — auch jetzt, in diesem Augenblicke wieder, haben wir die Ausdrücke „nichtwissen" und „verstehen" angewandt, als hätten wir das Recht dazu, auch wenn wir tatsächlich dem Begriffe des Wissens ferne sind.
Theaitetos: Aber auf welche Weise willst du denn eine Unterredung führen, Sokrates, wenn du dich dieser Ausdrücke enthältst?
Sokrates: Auf gar keine, wenigstens, solange ich bin, der ich bin! Wohl dagegen, wenn ich ein Künstler im Streiten wäre! Denn wäre jetzt ein solcher hier, so erböte er sich, dieser Worte sich zu enthalten, und tadelte uns meiner Vorschläge wegen heftig. Doch sind wir ja nur einfache Leute — willst du darum, daß ich wage zu erklären, welcher Art der Vorgang des Wissens sei? Dies scheint mir nämlich für die Untersuchung eine Förderung zu bedeuten.
Theaitetos: Wage es nur, bei Zeus! Und wenn du dich jener Ausdrücke nicht enthältst, soll dir ausgiebige Verzeihung zuteil werden.

Sokrates: Hast du schon gehört, was nach der Erklärung unserer Zeit der Vorgang des Wissens ist?
Theaitetos: Vielleicht! Doch kann ich mich wenigstens im Augenblicke nicht daran erinnern.
Sokrates: Man sagt, er bestehe im *Haben* des Wissens.
Theaitetos: Richtig!
Sokrates: Dafür also wollen wir mit einer geringen Änderung sagen: im *Besitze* des Wissens.
Theaitetos: Und wodurch unterscheidet sich nach deiner Ansicht diese Erklärung von jener?
Sokrates: Durch nichts vielleicht! Höre aber, was ich davon halte, und prüfe es mit mir.
Theaitetos: Wenn ich es nur vermag!
Sokrates: Mir scheint denn das Haben nicht das gleiche zu sein wie das Besitzen. Wenn beispielsweise jemand einen Mantel gekauft hat, über ihn bestimmen kann, ihn aber nicht trägt, so können wir nicht sagen, er *habe* ihn, wohl aber, er *besitze* ihn.
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Überlege nun, ob es nicht möglich ist, auf ähnliche Art auch Wissen zu *besitzen,* ohne es zu *haben* — so wie jemand etwa Vögel, Wildtauben oder eine andere Art, besitzt, die er erjagt hat und zu Hause im Taubenschlage hält; denn auf gewisse Weise könnten wir dann sagen, er *habe* sie immer, weil er sie eben *besitzt.* Nicht wahr?
Theaitetos: Freilich!
Sokrates: Jedoch auf andere Weise: er habe keine, sondern es stünde ihm über sie, die er in einem ihm

gehörigen Verschlage in seiner Gewalt hat, nur die Macht zu, jede beliebige Taube zu haschen, nach seinem Willen festzuhalten oder wieder loszulassen; und das könne er tun, so oft er wolle.

Theaitetos: Gewiß!

Sokrates: Und wie wir vorhin in den Seelen ein Wachsgebilde von irgendwie erdachter Art anbrachten, so laß uns jetzt wieder in jeder Seele einen Schlag mit allen möglichen Vögeln einrichten, die teils in ganzen Schwärmen getrennt von den anderen, teils in geringer Zahl, teils auch einzeln durch die große Menge, wie's der Zufall will, ihren Flug nehmen.

Theaitetos: So laß ihn eingerichtet sein! Doch was weiter?

Sokrates: Solange wir Kinder sind — muß man sagen — ist dieser Käfig leer; die Vögel aber hat man sich durch Wissensfächer ersetzt zu denken. Hat nun jemand ein Wissen erworben und in den Verschlag geschlossen, so sagen wir, er habe die Sache, auf die sich dieses Wissen richtet, erlernt oder gefunden: das wäre *Wissen.*

Theaitetos: Sei's!

Sokrates: Die Fähigkeit aber, jedes beliebige Wissen wieder zu haschen, festzuhalten und wiederum loszulassen — überlege, mit welchen Ausdrücken man sie zu bezeichnen hat: mit den gleichen wie zuerst, als man das Wissen erwarb, oder mit anderen? ... Aus Folgendem wirst du klarer erfassen, was ich damit meine! Du sprichst doch von einer Rechenkunst?

Theaitetos: Freilich!

Sokrates: Nimm denn von ihr an, sie sei eine Jagd aufs Wissen von allem Geraden und Ungeraden.
Theaitetos: Wohl!
Sokrates: Das ist doch, denke ich, die Kunst, durch die man des Wissens von den Zahlen mächtig wird und dieses auch anderen weitergeben kann.
Theaitetos: Ja!
Sokrates: Und wir sagen, wer sie weitergebe, *lehre,* wer sie übernehme, *lerne,* wer sie dank seinem Besitze in jenem Taubenschlage habe, *wisse?*
Theaitetos: Genau so!
Sokrates: Richte nun deine Aufmerksamkeit hierauf! Nicht wahr, wer ein vollkommener Rechenkünstler ist, kennt sich doch in *allen* Zahlen aus? Ist doch das Wissen von allen Zahlen in seiner Seele!
Theaitetos: Wie anders?
Sokrates: Rechnet nun ein solcher Meister in seinem Denken nur mit Zahlen an sich oder mitunter auch mit Dingen der Außenwelt, die berechenbar sind?
Theaitetos: Warum auch nicht?
Sokrates: Das Berechnen aber wird nichts anderem gleichgesetzt als dem Forschen nach der Größe einer Zahl?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Er forscht also offenbar nach dem, was er weiß, als ein Nichtwissender, er, dem wir das Wissen von *allen* Zahlen eingeräumt! Denn du weißt ja, wie problematisch[40] manche solcher Berechnungen in ihrem Ergebnisse sind!
Theaitetos: Allerdings!

Sokrates: Wenn wir also das Bild von dem Besitze der Tauben und der Jagd auf sie weiter verwenden, werden wir von einer *doppelten* Jagd zu reden haben: von einer, die vor dem Besitzen stattfindet und dieses erst bezweckt, und von einer, auf die sich der schon Besitzende begibt, um das, was er schon längst besessen, fassen und in Händen halten zu können. So ist es auch möglich, dieselben Dinge, von denen man vorzeiten dank dem Erlernen ein Wissen besaß, die man kannte, wieder zu erlernen, indem man das Wissen von einem jeden wieder hervorholt und festhält, ein Wissen, das man ja schon längst besaß, aber für das Denken nicht mehr zur Verfügung hatte?

Theaitetos: Richtig!

Sokrates: Das ist es, wonach ich eben fragte: mit welchen Ausdrücken man es benennen müsse, wenn der Mathematiker etwas zu rechnen, der Sprachlehrer etwas zu lesen beginne, da sie als Wissende in solchen Augenblicken sich anschicken, von sich selbst schon Gewußtes wieder zu lernen?

Theaitetos: Das ist doch sonderbar, Sokrates!

Sokrates: Sollen wir denn gar sagen, sie läsen und rechneten, was sie nicht wüßten, obwohl wir ihnen die Kenntnis aller Buchstaben, aller Zahlen zugesprochen haben?

Theaitetos: Aber auch das ist sinnlos!

Sokrates: Bist du nun einverstanden, daß wir sagen, wir legten keinen Wert auf die Namen, mit denen man gern das Wissen und Lernen benennt? Nachdem

wir bestimmt haben, es sei ein anderes, das Wissen zu besitzen, ein anderes, es zu haben, sagen wir, es sei unmöglich, nicht zu besitzen, was man besitzt, und folglich kann nie der Fall eintreten, daß man nicht weiß, was man weiß; möglich aber ist es, darüber eine falsche Meinung zu fassen! Denn daß man das Wissen davon nicht *hat,* sondern für dieses ein anderes, ist dann möglich, wenn man bei der Jagd auf ein Wissen unter den umherfliegenden Wissensfächern fehlgreift und statt des richtigen ein anderes faßt: wenn man also die Elf für die Zwölf hielt und das Wissen von der Elf in seinem Innern für das von der Zwölf nahm, wie wenn man eine Holztaube statt einer Ringeltaube fängt.

Theaitetos: Ja, das hat Sinn.

Sokrates: Greift man aber die, die man zu fangen versucht, dann ist man ferne von Täuschung und hat die Meinung von dem, was wirklich ist, und so besteht denn wahre und falsche Meinung, und was wir früher als hindernd empfinden mußten, liegt nicht mehr im Wege. Vielleicht nun kannst du mir beistimmen; oder wie willst du es halten?

Theaitetos: Eben so.

Sokrates: Der Frage, ob man nicht wisse, was man weiß, sind wir nun ledig; denn in keiner Weise kann der Fall eintreten, daß wir nicht besitzen, was wir besitzen; wir mögen uns in einer Sache täuschen oder nicht. Aber ein anderer, noch schlimmerer Zustand der Seele macht sich, wie mir scheint, dabei bemerkbar.

Theaitetos: Welcher denn?

Sokrates: Der entsteht, wenn die Verwechslung von Wissensgebieten zu falscher Meinung werden soll.
Theaitetos: Wieso denn?
Sokrates: Zunächst, von etwas ein Wissen zu haben und es doch nicht zu wissen — nicht etwa aus Unkenntnis der Sache, sondern gerade infolge des Wissens — und sodann, das eine für ein anderes und dieses für jenes zu halten, daß somit die Seele nichts erkenne, ja, alles nicht wisse, obwohl das Wissen davon in ihr ist — wie wäre das nicht große Sinnlosigkeit? Denn nach dieser Überlegung hinderte nichts daß Unkenntnis die Erkenntnis einer Sache und Blindheit Sehen bewirke, wenn anders aus Wissen einmal Unkenntnis hervorgehen soll.
Theaitetos: Ja, Sokrates, vielleicht war es Unrecht von uns, die Vögel nur mit Gebieten des *Wissens* gleichzusetzen; wir hätten auch Gebiete des *Nichtwissens* annehmen müssen, die zusammen mit jenen in der Seele herumfliegen. Dann erfaßte der Jäger bald ein Gebiet des Wissens bald ein Gebiet des Nichtwissens und erhielte über den gleichen Gegenstand in diesem Falle eine falsche, in jenem eine richtige Meinung.
Sokrates: Zwar wird es mir schwer, Theaitetos, dich nicht loben zu können — aber überlege deine Worte selbst noch einmal. Es sei nämlich, wie du sagst: wer ein Gebiet des Nichtwissens prüft, wird danach eine falsche Meinung haben, nicht wahr?
Theaitetos: Ja.
Sokrates: Er wird aber nicht auch glauben, er habe falsche Meinung?

Theaitetos: Wie sollte er?
Sokrates: Vielmehr, er habe eine wahre, und wie ein Wissender wird er sich da benehmen, wo er sich doch täuscht.
Theaitetos: Natürlich!
Sokrates: Er wird sich also einbilden, als Erfolg seiner Jagd ein Wissen zu haben und nicht etwa ein Nichtwissen.
Theaitetos: Offenbar!
Sokrates: Somit stehen wir nach weitem Umwege wieder vor der ersten Schwierigkeit, und jener Widerlegungskünstler wird unter Lachen sagen: „Treffliche Leute, ihr! Glaubt ihr denn, wer beides weiß, Wissen und Nichtwissen, werde meinen, das eine, das er kennt, sei etwas anderes, das er auch kennt? Oder wird, wer keines von beiden weiß, was er nicht weiß, für etwas anderes halten, das er auch nicht weiß? Oder hält, wer das eine weiß, das andere aber nicht, das, was er weiß, für das andere, das er nicht weiß? Oder das, was er nicht weiß, für das, was er weiß? Oder werdet ihr mir nun sagen, es gebe auch wieder für die Gebiete des Wissens und Nichtwissens Wissensstufen, die ihr Besitzer in anderen von diesen lächerlichen Taubenschlägen oder Wachsabdrücken einschließe, die er kenne, solange er sie besitzt, auch wenn er sie nicht gerade in der Seele gegenwärtig hat?.. Und so werdet ihr gezwungen sein, euch tausendmal um die gleiche Stelle zu drehen, ohne dabei etwas zu gewinnen."
Was können wir, Theaitetos, darauf antworten?

Theaitetos: Bei Zeus, Sokrates, ich weiß nicht, was man da zu sagen hat.
Sokrates: Erhebt denn aber, mein Sohn, der Stand unserer Untersuchung nicht berechtigte Vorwürfe gegen uns und bedeutet uns, daß wir nicht mit Recht die falsche Meinung früher als das Wissen zu erforschen suchten und von diesem ganz abließen? Denn jene zu erkennen, ist unmöglich, bevor man gründlich erfaßt hat, was das Wesen des Wissens ist!
Theaitetos: Für jetzt, Sokrates, muß man sich deiner Ansicht freilich anschließen.

Sokrates: Als was wollen wir denn nun das Wissen bezeichnen, wenn wir wieder von neuem beginnen? Denn versagen werden wir doch nicht?
Theaitetos: Keinesfalls, wenn nur *du* nicht den Mut sinken lässest!
Sokrates: So sage, wie wir das Wissen am besten bestimmen können, damit wir uns dabei möglichst wenig selbst widersprechen.
Theaitetos: So, wie wir es früher versuchten, Sokrates. Denn sonst wüßte ich keine Bestimmung.
Sokrates: Wie also?
Theaitetos: Wir sagten: die wahre Meinung sei Wissen. Frei von Irrtum ist man ja wenigstens, wenn man Wahres meint, und alles, was solchem Meinen entspringt, wird schön und gut.
Sokrates: Wer andere durch den Fluß führt, Theaitetos, sagt: es werde sich schon zeigen[41]. Und so wird vielleicht auch diese Erklärung, wenn wir vorwärts-

schreiten und sie untersuchen, erst hinderlich sein, dann aber die Lösung der Frage zeigen; doch wenn wir stehen bleiben, wird uns nichts klar.
Theaitetos: Richtig; drum laß uns vorgehen und untersuchen!
Sokrates: Kurzer Untersuchung nur bedarf es hier; zeigt doch eine ganze Kunst, daß Wissen das nicht ist!
Theaitetos: Wie das? Welche Kunst?
Sokrates: Die derer, die in der Weisheit am meisten bedeuten, die man Redekünstler und Gerichtsredner nennt. Denn diese überreden mit ihrer Kunst, belehren aber nicht, sondern bewirken nur Meinungen, die ihrem Wunsche entsprechen. Oder glaubst du, es gebe einige Lehrmeister, die geschickt genug seien, etliche andere, die bei Beraubungen oder sonstigen Gewalttaten nicht zugegen waren, in der kurzen Zeit, wo die Wasseruhr[42] läuft, genügend über den wahren Verlauf solcher Vorgänge zu belehren?
Theaitetos: Belehren, glaub' ich, nimmermehr, wohl aber überreden!
Sokrates: Nennst du aber Überreden nicht Erwecken eines Meinens?
Theaitetos: Nicht anders!
Sokrates: Wenn daher Richter in gerechter Weise von dem, was man nur wissen kann, wenn man es mit eigenen Augen gesehen, sonst aber nicht, überredet werden und auf das einfache Hören hin darüber urteilen, so haben sie auf Grund einer wahren Meinung, aber ohne Wissen geurteilt, nachdem sie richtig überredet worden waren, wenn anders ihr Urteil gut war?

Theaitetos: Ganz gewiß.
Sokrates: Und wenn nun, mein Lieber, wahre Meinung und Wissen das gleiche wäre, so hätte ein tüchtiger Richter niemals eine wahre Meinung ohne Wissen; doch so ist offenbar ein Unterschied zwischen beiden.
Theaitetos: Ja, Sokrates, das habe ich auch schon von einem anderen gehört, aber wieder vergessen; doch jetzt weiß ich es wieder; er sagte nämlich, die *wahre Meinung* verknüpft mit *Erklärung* sei *Wissen,* während sie ohne Erklärung außerhalb des Wissens stehe. Und was keine Erklärung zulasse, sei auch nicht wißbar — diesen Ausdruck gebrauchte er — was aber Erklärung habe, sei wißbar.
Sokrates: Gut gesprochen! Aber wie hielt er denn jenes Wißbare und Nichtwißbare auseinander? Sprich, damit wir sehen, ob wir, du und ich, es beide auf gleiche Weise vernommen haben.
Theaitetos: Ja ... ob ich mich darauf noch besinne, weiß ich nicht. Aber ich denke, daß ich gewiß folgen könnte, wenn es ein anderer erklärte.

Sokrates: Vernimm denn meinen Traum[43] für deinen Traum! Täusche ich mich nämlich nicht, so habe ich von etlichen gehört: für die *Urelemente* — um mich so auszudrücken — aus denen wir und alles übrige zusammengesetzt sind, gebe es keine Erklärung; denn alles, was an und für sich ist, könne man nur mit Namen *bezeichnen,* eine andere Bestimmung sei nicht möglich, weder die, es *sei,* noch die, es *sei nicht.* Damit lege man ihm nämlich schon ein Sein

oder Nichtsein bei; man dürfe ihm jedoch gar nichts hinzufügen, wenn man nur jenes an und für sich nennen wolle. Denn weder ein „Selbst“ noch ein „Jenes“ noch ein „Jedes“ noch ein „Allein“ noch ein „Dieses“ dürfe man hineintragen, so wenig wie andere ähnliche Bestimmungen. Denn das seien die allgemeinsten Ausdrücke, da man sie allen Worten beifüge, die aber dennoch verschieden seien von den Worten, mit denen man sie verbinde. Was aber an und für sich ist, müsse man, falls es überhaupt möglich sei, es zu benennen, und falls es eine bestimmte Erklärung haben könne, ohne alle anderen Bestimmungen benennen. Somit aber sei es unmöglich, von irgendeinem Urelement erklärungsweise zu reden; denn für dieses gebe es nichts als die bloße Benennung; es habe ja nur seinen Namen. Wie aber das, was aus diesen Urelementen sich zusammensetze, selbst ein verflochtenes Gebilde sei, so seien auch seine Benennungen in dieser Verflechtung zur erklärenden Rede geworden; denn deren Wesen sei die Verflechtung von Namen. Darum auch seien die Elemente nicht erklärbar und nicht erkennbar, aber wahrnehmbar. Die Verflechtungen aber seien erkennbar und ausdrückbar und fähig, Gegenstände der wahren Meinung zu werden. Wer also die wahre Meinung von etwas ohne Erklärung erhalte, in dessen Seele sei zwar die *Wahrheit* darüber, doch kein *Wissen.* Denn darin sei man unwissend, worüber man keine Rechenschaft geben und sich geben lassen könne. Gewinne man aber die Erklärung hinzu, so sei man

zu allem dem imstande und zum Wissen vollendet[44]. Hast du deinen Traum so gehört oder anders?
Theaitetos: Freilich, genau so!
Sokrates: Willst du nun auch diese Bestimmung geben: *wahre Meinung mit Erklärung sei Wissen?*
Theaitetos: Ganz gewiß!
Sokrates: Haben wir demnach auf solche Weise heute das gewonnen, was seit langer Zeit viele *Weise* gesucht haben, die aber, ohne es zu finden, alt darüber geworden sind?
Theaitetos: Mir wenigstens, Sokrates, scheint der letzte Satz richtig gefaßt zu sein.
Sokrates: Allem Anschein nach verhält es sich ja auch an und für sich so mit ihm. Denn wo wäre noch ein Wissen ohne Erklärung und wahre Meinung? Aber ein Punkt in unseren Erörterungen mißfällt mir.
Theaitetos: Welcher denn?
Sokrates: Der am feinsten schien und besagte, die *Elemente* seien unerkennbar, aber alles, was zum Begriffe der *Zusammensetzungen* gehöre, sei erkennbar.
Theaitetos: Ist das nicht richtig?
Sokrates: Wir müssen es eben zu erfahren suchen! Haben wir doch gleichsam Geiseln für die Erklärung an den Vorbildern, die mein Gewährsmann während seiner ganzen Darlegung verwandte!
Theaitetos: Welche sind es denn?
Sokrates: Die *Buchstaben* und *Silben* der Schrift! Oder glaubst du, er habe etwas anderes im Auge

gehabt, als er die Sätze aussprach, von denen wir reden?
Theaitetos: Nein, nur das!

Sokrates: So laß sie uns denn vornehmen und sie, oder besser, uns selbst prüfen, ob wir so oder anders die Buchstaben gelernt haben. Wohlan, fürs erste: haben die *Silben* eine Erklärung, sind dagegen die *Buchstaben* einer Erklärung unfähig?
Theaitetos: Es wäre anzunehmen.
Sokrates: Dem ist ganz gewiß so, wie auch mir scheint. Wenigstens wenn man nach der ersten Silbe von „Sokrates" fragte: „Theaitetos, sage: was ist So—?" Was wirst du antworten?
Theaitetos: Nun, S und O.
Sokrates: Und hast du darin nicht eine Erklärung der Silbe?
Theaitetos: Freilich!
Sokrates: Wohlan denn, so gib auch die Erklärung des S!
Theaitetos: Aber wie könnte man von einem Element wieder Elemente nehmen? Das S, Sokrates, gehört eben zu den Konsonanten und ist nur ein Geräusch, wie ein Zischen mit der Zunge; beim B dagegen entsteht weder Laut noch Geräusch, und so ist es bei den meisten Buchstaben, so daß es vollkommen richtig ist, sie als unerklärbar zu bezeichnen; denn selbst die sieben hörbarsten von ihnen sind nur eines *Lautes,* aber keiner *Erklärung* irgendwelcher Art fähig.

Sokrates: Also, Freund, diesen Fall im Bereiche des Wissens haben wir sichergestellt.
Theaitetos: Es scheint so.
Sokrates: Doch wie? Daß der Buchstabe nicht erkennbar sei, wohl aber die Silbe — haben wir denn diese Behauptung auch mit Recht aufgestellt?
Theaitetos: Wahrscheinlich doch!
Sokrates: Wohlan denn, sollen wir sagen, die Silbe sei das Gesamte der zwei oder, wenn es mehr sind als zwei, aller betreffenden Buchstaben, oder sie sei ein einziges Bild, dessen Einheit durch Verschmelzung jener Buchstaben entstanden ist?
Theaitetos: Mich dünkt, wir haben sie als das Gesamte aller betreffenden Buchstaben zu bezeichnen.
Sokrates: Überlege es einmal mit Hilfe von zweien, dem S und O. Beide zusammen ergeben die erste Silbe meines Namens. Wer diese kennt, kennt doch natürlich auch die beiden Buchstaben?
Theaitetos: Wie anders?
Sokrates: Also kennt er das S und das O.
Theaitetos: Ja.
Sokrates: Aber wie? *Einzeln* sollen ihm die beiden Buchstaben unbekannt sein — kennt er dann dennoch beide zusammen?
Theaitetos: Das wäre ja ein Unding und eine Sinnlosigkeit, Sokrates.
Sokrates: Und doch, wenn man jeden Buchstaben einzeln kennen muß, um überhaupt beide zu kennen, so ist es folglich ganz unerläßlich, daß man vorher die Buchstaben kennt, wenn man je eine Silbe

erkennen will — und damit entschwindet uns die „schöne Erklärung“[45] und macht sich auf und davon!
Theaitetos: Und zwar sehr plötzlich!
Sokrates: Weil wir sie eben auch nicht „schön“ bewachen! Denn wir hätten vielleicht die Silbe nicht als das Gesamte von Buchstaben bestimmen sollen, sondern als eine einzige Form, die, aus jenen entstanden, ein nur ihr eigentümliches, einheitliches Bild hat und von den Buchstaben verschieden ist.
Theaitetos: Ganz gewiß; diese Bestimmung ist wohl richtiger als jene erste.
Sokrates: Man muß es untersuchen; denn einen großen und erhabenen Gedanken darf man nicht so unmännlich fallen lassen.
Theaitetos: Freilich nicht!
Sokrates: Mag denn nach unserer letzten Aufstellung die Silbe gelten als eine Einheit, die aus einzelnen, zueinanderstimmenden Buchstaben entsteht, und was für Buchstaben, das mag auch für alle anderen Dinge Geltung haben.
Theaitetos: Gewiß.
Sokrates: Somit darf es bei der Silbe keine Teile geben?
Theaitetos: Wieso denn?
Sokrates: Weil da, wo es Teile gibt, das Ganze unbedingt das Gesamte aller Teile ist. Oder ist nach dieser Ansicht das aus den Teilen entstehende Ganze auch eine Einheit, verschieden von seinen Teilen?

Theaitetos: Ich denke.
Sokrates: Sagst du nun aber, das Gesamte und das Ganze sei gleich oder verschieden?
Theaitetos: Klar ist es mir zwar durchaus nicht; weil du aber doch aufforderst, beherzt zu antworten, so sage ich: verschieden!
Sokrates: Mit deiner Beherztheit, Theaitetos, steht es gut; ob aber auch mit deiner Antwort, muß man erst untersuchen.
Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: Also wäre nach dem jetzigen Stande der Untersuchung das Ganze vom Gesamten verschieden?
Theaitetos: Ja!
Sokrates: Doch wie? Besteht auch zwischen den *Summanden* und dem *Gesamten* ein Unterschied? Wenn wir etwa sagen: eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, und wenn wir sagen: zweimal drei, oder dreimal zwei, oder vier und zwei, oder drei und zwei und eins, bezeichnen wir mit allen diesen Möglichkeiten das Gleiche oder Verschiedenes?
Theaitetos: Das Gleiche.
Sokrates: Vielleicht etwas anderes als sechs?
Theaitetos: Nein!
Sokrates: Haben wir nicht mit jeder Bestimmungsform die *Summanden,* sechs, ausgedrückt?
Theaitetos: Doch!
Sokrates: Bezeichnen wir aber nicht mit diesem Ausdrucke des *Gesamten* wiederum eine Einheit?

Theaitetos: Unzweifelhaft!
Sokrates: Etwa eine andere als die Sechs?
Theaitetos: Nein!
Sokrates: Demnach ist — wenigstens im Zahlengebiete — was wir als Gesamtes und Summanden bezeichnen, dasselbe?
Theaitetos: Es scheint so.
Sokrates: Das laß uns also auf folgende Weise anwenden: die Zahlengröße eines Plethron und das Plethron ist das Gleiche; nicht wahr?
Theaitetos: Ja.
Sokrates: Und beim Stadion verhält es sich dann ebenso?
Theaitetos: Ja.
Sokrates: Und gewiß auch bei der Zahlengröße eines Heeres und dem Heere selbst? Und ähnlich in allen Fällen dieser Art? Ist doch die ganze Zahl immer das Gesamte bei allen Dingen!
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Indessen, bedeutet die Zahl eines jeden Dinges etwas anderes als seine Teile?
Theaitetos: Nein.
Sokrates: Aber alles, was Teile hat, besteht wohl auch aus Teilen?
Theaitetos: Offenbar.
Sokrates: Und daß alle Teile das Gesamte ausmachen, geben wir doch zu, wenn anders auch die ganze Zahl das Gesamte sein soll?
Theaitetos: Ja!
Sokrates: Das Ganze besteht also nicht aus Teilen;

denn es wäre ein Gesamtes, wenn Summanden seine Teile wären.
Theaitetos: Es scheint so.
Sokrates: Ist aber ein Teil das, was er seinem Wesen nach ist, von irgend etwas anderem als vom Ganzen?
Theaitetos: Von dem *Gesamten,* heißt das!
Sokrates: Wie ein ganzer Mann, Theaitetos, führst du den Kampf!... Ist aber das Gesamte nicht dann, wenn nichts an ihm fehlt, seinem Wesen nach Gesamtes?
Theaitetos: Unzweifelhaft.
Sokrates: Und wird nicht ebendasselbe — das, dem in keiner Hinsicht etwas fehlt — auch ein Ganzes sein? Doch das, dem etwas fehlt, wird weder Ganzes noch Gesamtes sein, da ja beides auf der gleichen Bedingung beruht?
Theaitetos: Jetzt, scheint mir, ist kein Unterschied mehr zwischen Gesamtem und Ganzem!
Sokrates: Sagten[46] wir denn nicht: wo es Teile gebe, werde das Ganze und das Gesamte soviel wie alle Teile zusammen sein?
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Kann also wiederum, wie ich schon vorhin zeigen wollte, die Silbe, wenn anders sie nicht ein Gesamtes von Buchstaben ist[47], unmöglich in diesen Elementen ihre Teile haben, oder muß sie nicht, wenn sie dasselbe wie jene ist, gleich ihnen *erkennbar* sein?
Theaitetos: Freilich.
Sokrates: Und um diesen Fall zu verhindern, bestimmten wir, beide seien voneinander verschieden?

Theaitetos: Ja.
Sokrates: Doch weiter! Wenn die Buchstaben nicht die Teile der Silbe sind, kannst du etwas anderes nennen, woraus sie besteht, ohne daß es jedoch Elemente von ihr wären!
Theaitetos: Auf keine Weise! Denn, Sokrates, gäbe ich schon zu, daß sie Teile habe, so wäre es lächerlich von mir, die Buchstaben außer acht zu lassen und nach anderem zu suchen!
Sokrates: Auf alle Fälle also, Theaitetos, wäre nach der jetzigen Untersuchung die Silbe eine einheitliche, ungeteilte Grundform!
Theaitetos: Offenbar.
Sokrates: Erinnerst du dich denn daran, mein Lieber, wie wir noch vor kurzer Zeit[48] diesen Satz gelten ließen, im Glauben, es wäre richtig zu sagen: für die Urelemente, aus denen sich alles andere zusammensetze, gebe es keine Erklärung, weil jedes einzelne von ihnen seinem Wesen gemäß nicht zusammengesetzt sei, und man könne weder das *Sein* mit Recht in Verbindung mit ihnen bringen und von ihnen aussagen, noch ein *„Dieses"*, weil damit Verschiedenes und Andersgeartetes ausgesagt werde, und das sei denn die Ursache, die sie unerklärbar und unerkennbar mache?
Theaitetos: Wohl erinnere ich mich daran!
Sokrates: Und gibt es nun einen anderen Grund als diesen dafür, daß der Buchstabe eine einfache und unteilbare Grundform ist? Ich kann mir wenigstens keinen sonst denken.

Theaitetos: Es scheint auch wirklich keinen zu geben.

Sokrates: Somit ist die Silbe unter die gleiche Grundform geraten wie der Buchstabe, wenn anders sie keine Teile hat und nur *eine* Grundgestalt ist?

Theaitetos: Auf alle Fälle!

Sokrates: Wenn also die Silbe eine Mehrheit von Buchstaben und ein Ganzes ist, diese aber ihre Teile sind, dann sind die Silben gleicherweise wie die Buchstaben erkennbar und ausdrückbar: erwies sich doch die Gesamtheit der Teile als dasselbe wie das Ganze.

Theaitetos: Gewiß!

Sokrates: Ist aber die Silbe eine Einheit und unteilbar, so ist sie, dem Buchstaben gleich, unerklärbar und unerkennbar. Denn gleiche Ursache wird auch gleiche Folge haben.

Theaitetos: Ich wüßte es nicht anders zu sagen.

Sokrates: Wollte darum jemand behaupten, eine Silbe sei erkennbar und ausdrückbar, der Buchstabe dagegen nicht, so wollen wir uns hüten, dieses Wort anzunehmen!

Theaitetos: Ja gewiß, wenn anders wir dem Beweise Glauben schenken.

Sokrates: Doch wie? Wärest du nach dem, was du beim Erlernen der *Schrift* an dir selbst erfahren hast, nicht eher geneigt, das Gegenteil dieser Behauptung zu billigen?

Theaitetos: Was wäre das?

Sokrates: Nichts anderes suchtest du unablässig zu erlernen, als beim Sehen und Hören die Buchstaben

unterscheiden zu können, alle einzelnen ihrem Wesen nach, damit dich beim Sprechen und Schreiben ihr Wechsel nicht verwirre!
Theaitetos: Sehr richtig!
Sokrates: Handelte es sich denn bei der ganzen Ausbildung im *Saitenspiel* um etwas anderes als um das Vermögen, jeden Ton so kennen zu lernen, daß man wisse, welcher Saite er angehöre? Und daß hier die Elemente der Musik zu suchen sind, gibt wohl jedermann zu.
Theaitetos: Sonst nirgends!
Sokrates: Darf man also von den Buchstaben und Silben aus, deren wir ja doch selbst kundig sind, auch auf andere Gebiete Schlüsse übertragen, so können wir sagen, die Klasse der Elemente biete eine Erkennbarkeit, die bei weitem deutlicher und ausschlaggebender für die Aneignung eines jeden Wissens sei als die der Zusammensetzungen. Und sollte jemand sagen, die Zusammensetzung sei erkennbar, das Element unerkennbar, dann würden wir annehmen, er scherze, ob nun mit oder wider Willen.
Theaitetos: Ganz gewiß!

Sokrates: Aber dafür, scheint mir, ließen sich auch noch andere Beweise aufbringen. Doch laß uns darüber nicht vergessen, was für jetzt in Betracht kommt, nämlich die Aufgabe, zu untersuchen, was denn eigentlich das heiße: Erklärung, mit der sich wahre Meinung verbinde, sei vollkommenes Wissen.
Theaitetos: Ja, das muß man untersuchen.

Sokrates: Wohlan denn! Was will uns das eigentlich sagen: *Erklärung?* Mich dünkt, hier gelte von drei Möglichkeiten eine.
Theaitetos: Von welchen denn?
Sokrates: Die erste wäre diese: man kann sein Denken verdeutlichen durch die Stimme mit Hilfe der Aussage- und Hauptwörter, wobei man die Meinung dem Strome, der durch den Mund geht, aufprägt wie einem Spiegel oder dem Wasser. Oder hältst du nicht etwas derartiges für Erklärung?
Theaitetos: Freilich! Wenigstens sagen wir von einem, der das tut, er „erkläre".
Sokrates: Und ist nun nicht jeder auf schnellere und langsamere Weise dazu imstande, seine Meinung über jedes einzelne mitzuteilen, wenn er nicht gerade stumm oder taubstumm ist? Und so werden offenbar alle, die eine richtige Meinung von etwas hegen, diese schon in Verbindung mit der Erklärung haben, und nirgends wird es richtige Meinung ohne Wissen geben.
Theaitetos: Gewiß!
Sokrates: Laß uns nun aber nicht leichthin das verdammende Urteil sprechen, jener, der das Wissen so bestimmt habe, wie wir es jetzt betrachten, habe damit so gut wie nichts gesagt. Denn vielleicht hat er darunter gar nicht das verstanden, sondern die Fähigkeit, auf die Frage, was das oder jenes sei, mit Hilfe der Elemente dem Fragenden zu antworten.
Theaitetos: Wie meinst du das, Sokrates?
Sokrates: So, wie beispielsweise Hesiodos[49] vom

Wagen als von den „hundert Hölzern des Wagens" redet. *Ich* könnte sie nicht nennen, und ich glaube, auch *du* nicht. Vielmehr wären wir zufrieden, einem, der uns fragte, was ein Wagen sei, sagen zu können: Räder, Achse, Obergestell, Sitz und Joch.

Theaitetos: Vollkommen!

Sokrates: Doch würde jener das für ebenso lächerlich von uns halten, wie wenn wir auf die Frage nach deinem Namen mit *Silben* antworteten. Wir hätten nach seiner Ansicht wohl die richtige Meinung und sagten, was wir sagen wollten, doch glaubten wir, wir seien Sprachforscher und verstünden in grammatischer Form die Erklärung des Wortes Theaitetos zu geben. Und doch sei es nicht möglich, wissenschaftlich etwas zu erklären, bis man mit Hilfe der Elemente im Bunde mit der wahren Meinung jede einzelne Frage zur Lösung führe. Und das ist ja auch früher schon dargelegt worden.

Theaitetos: Das war freilich der Fall[50].

Sokrates: So hätten wir ja auch vom Wagen eine richtige Meinung; wer dagegen mit Hilfe jener hundert Stücke sein Wesen genau bestimmen könne, habe sich mit diesem Vermögen zur wahren Meinung noch die *Erklärung* hinzuerworben und sei aus einem nur Meinenden ein Fachmann geworden, der vom Wesen des Wagens ein Wissen habe und mit Hilfe der Grundbestandteile das Ganze durchdrungen habe.

Theaitetos: Und scheint dir, Sokrates, diese Ansicht richtig?

Sokrates: Scheint sie es denn *dir* mein Freund? Und

lässest du es gelten, daß die Bestimmung eines jeden Dinges mit Hilfe der Elemente Erklärung sei, keine Erklärung aber die Bestimmung nach Silben oder noch größeren Zusammensetzungen? Das sage mir, damit wir es untersuchen können.

Theaitetos: Vollkommen lasse ich das gelten!

Sokrates: Glaubst du, es habe jemand von irgendeinem Ding ein Wissen, wenn er das Gleiche bald auf das Gleiche, bald auf etwas anderes bezieht, oder wenn er von ein und demselben bald diese, bald jene Meinung hat?

Theaitetos: Bei Zeus, nein!

Sokrates: Dann erinnerst du dich nicht mehr daran, daß du — wie alle anderen — beim Erlernen der Buchstaben im Anfange das getan?

Theaitetos: Meinst du damit, daß man in die gleiche Silbe bald diesen, bald jenen Buchstaben einbezog und den gleichen Buchstaben bald in die richtige, bald in eine andere Silbe setzte?

Sokrates: Ja!

Theaitetos: Bei Zeus, vergessen habe ich das nicht, aber wem es so ergeht, dem schreibe ich auch noch kein Wissen zu!

Sokrates: Wie nun? Wenn jemand unter solchen Umständen beim Schreiben des Wortes *Theaitetos* meint, es mit Th und ei schreiben zu müssen, oder wenn er beim Versuche, *Theodoros* zu schreiben, T und ei anbringen zu müssen glaubt und das Wort so schreibt[51], werden wir dann sagen, er habe von der ersten Silbe euerer Namen ein *Wissen?*

Theaitetos: Aber wir haben doch soeben zugegeben, daß ein Mensch auf solcher Stufe noch nichts *wisse!*
Sokrates: Und steht dem etwas im Wege, daß es ihm auch mit der zweiten und dritten und vierten Silbe ähnlich ergehe?
Theaitetos: Nichts!
Sokrates: Wird er aber nicht dann, wenn er die Bestimmung durch Buchstaben versteht und diese in der bestimmten Folge schreibt, *Theaitetos* in der richtigen Meinung schreiben?
Theaitetos: Offenbar doch!
Sokrates: Und zwar noch ohne Wissen, dagegen in richtiger Meinung, wie es unserer Behauptung entspricht?
Theaitetos: Ja!
Sokrates: Und dies, wiewohl er eine Erklärung mit richtiger Vorstellung verbindet! Hat er dann doch beim Schreiben die Elemente methodisch verwendet, und wie wir festgestellt haben, ist das Erklärung.
Theaitetos: Richtig.
Sokrates: Somit, Freund, gibt es, verbunden mit Erklärung eine richtige Meinung, die man noch nicht als Wissen bezeichnen darf.
Theaitetos: So scheint es!

Sokrates: Ein Traum also nur war es offenbar, mit dem wir uns bereicherten; und wir glaubten doch, die richtige Erklärung des Wissens zu haben. Oder wollen wir noch nicht aburteilen? Denn vielleicht wird man diese Bestimmung nicht als die der

Erklärung annehmen, sondern erst die letzte der drei Möglichkeiten, von denen nach unserer Ansicht *eine* als Erklärung annehmen muß[52], wer das Wissen als richtige Meinung verbunden mit Erklärung bestimmt.
Theaitetos: Mit Recht bringst du das in Erinnerung. Ist ja doch noch eine übrig. Die erste war gleichsam das Bild des Denkens in der Sprache, die andere, die wir soeben besprachen, war die methodische Verwendung des Elementes, die zum Ganzen führte. Doch was verstehst du unter der dritten?
Sokrates: Was wohl auch den Vielen dafür gilt: die Fähigkeit, ein Anzeichen zu nennen, durch das sich das fragliche Etwas von allem anderen unterscheidet.
Theaitetos: Vielleicht kannst du es mir mit einem Beispiel erläutern?
Sokrates: So, wenn du willst, genügt es dir wohl, wenn man die Sonne bestimmt als das glänzendste aller Gestirne am Himmel, die sich um die Erde bewegen.
Theaitetos: Vollkommen!
Sokrates: Vernimm also, weshalb diese Angabe genügt. Wir sagten es schon vorhin: wenn du den Unterschied erfassest, der ein Ding von den anderen *trennt*, so wirst du, wie etliche versichern, seine Erklärung erhalten. Solange du dich aber mit *gemeinsamen* Eigenschaften befassest, wirst du die Erklärung für die Dinge haben, denen der gemeinsame Begriff zukommt.
Theaitetos: Ich verstehe. Und mir scheint es richtig, solche Bestimmung als Erklärung zu bezeichnen.

Sokrates: Doch wer zugleich mit richtiger Meinung über irgendein Ding aus der Welt des Wirklichen noch *außerdem* seinen Unterschied von den übrigen Dingen kennen lernt, wird darin *Wissen* haben, worüber er früher nur *Meinung* hatte.
Theaitetos: Ja, das behaupten wir.
Sokrates: Jetzt freilich, Theaitetos, da ich dem Gegenstand unseres Gespräches nahegekommen bin, ist es wie bei einem perspektivischen Bild[53]: ich verstehe auch nicht das geringste mehr davon; solange ich weit davon stand, schienen mir unsere Sätze nicht belanglos.
Theaitetos: Wieso das?
Sokrates: Ich will es sagen, wenn ich's vermag. Habe ich über dich eine richtige Meinung und gewinne dazu noch die Erklärung deines Wesens, so kenne ich dich; andernfalls hab' ich nur eine Meinung von dir.
Theaitetos: Ja.
Sokrates: Und *Erklärung* war doch die Angabe dessen, wodurch du dich von den anderen unterscheidest?
Theaitetos: Richtig.
Sokrates: Solange ich nun bloß *meinte* — nicht wahr, da erfaßte ich mit dem Denken nichts von dem, was dich von den anderen unterschied?
Theaitetos: Schwerlich.
Sokrates: Mein Sinn war also auf eine der gemeinsamen Eigenschaften gerichtet, die du in keinem höheren Grade besitzest als sonst jemand?
Theaitetos: Notwendig.

Sokrates: Nun also, bei Zeus! Wie sollte ich in solchem Falle jemals über dich eine ausgeprägtere Meinung haben als über irgendeinen beliebigen anderen? Denn nimm an, ich dächte: das ist *Theaitetos,* der ein Mensch ist und Nase, Augen, Mund und so auch Glied für Glied hat. Vermag nun dieser Gedanke zu bewirken, daß ich eher an Theaitetos als an *Theodoros* denke oder an den „letzten der Myser", wie's im Sprichwort[54] heißt?

Theaitetos: Wie sollte das geschehen?

Sokrates: Dagegen, wenn ich an einen denke, der nicht nur eine Nase und Augen, sondern eine Stumpfnase und hervortretende Augen hat, werde ich wieder nicht auf ausgeprägtere Weise dich meinen als mich oder alle ähnlichen Leute?

Theaitetos: Nein!

Sokrates: Denn nicht eher, glaub' ich, wird sich meine Meinung auf *Theaitetos* beziehen, als bis *seine* Stumpfnase ein Merkmal in mir ausgeprägt und hinterlassen hat, das sie von allen anderen mir bekannten Stumpfnasen unterscheidet. Und ebenso muß es mit den übrigen Eigenschaften sein, durch die du *du* bist. Das wird mich dann, auch wenn ich dir morgen begegne, an dich erinnern und bewirken, daß ich über dich eine richtige Meinung fasse.

Theaitetos: Sehr richtig.

Sokrates: Auf das Verschiedensein bezöge sich also auch die richtige Meinung über jedes Ding?

Theaitetos: Es scheint so.

Sokrates: Was hat nun das noch zu bedeuten: zur

richtigen Meinung noch Erklärung hinzugewinnen? Denn soll es heißen: davon, wie sich etwas vom anderen unterscheidet, eine Meinung hinzuzugewinnen, so wird daraus eine vollkommen lächerliche Aufgabe[55].

Theaitetos: Wieso?

Sokrates: Sie befiehlt uns, zu der richtigen Meinung, die wir über den Unterschied gewisser Dinge von den anderen haben, eine richtige Meinung über den Unterschied dieser Dinge von den anderen hinzuzugewinnen! Und somit bedeutete das Herumdrehen einer Skytale[56] oder einer Mörserkeule oder sonst ein Drehen im Kreise nichts mehr neben dieser Aufgabe — eines Blinden Befehl könnte man sie mit größerem Rechte nennen; denn befehlen: hinzuzunehmen, was wir schon haben, damit wir verstehen, was wir meinen, das verrät doch ganz unzweifelhaft einen, der im Finstern tappt.

Theaitetos: So sage, was du vorhin mit deiner Frage erreichen wolltest!

Sokrates: Wenn die Hinzunahme einer Erklärung, mein Sohn, der Aufforderung gleichkommt, vom Unterschiede keine Meinung, sondern eine Erkenntnis zu gewinnen, so wäre ja die herrlichste Erklärung[57] des Wissens etwas Allerliebstes! Denn Erkennen heißt doch wohl: ein Wissen gewinnen — nicht wahr?

Theaitetos: Ja!

Sokrates: Somit wird offenbar auf die Frage: *was ist Wissen?* die Antwort erfolgen: *richtige Meinung verbunden mit dem Wissen vom Unterschiede.*

Das wäre doch nach jener Bestimmung die Hinzunahme der Erklärung?
Theaitetos: Offenbar!
Sokrates: Und wenn wir erst nach dem Wissen *suchen,* ist es ganz und gar einfältig, zu sagen, es sei richtige Meinung verbunden mit *Wissen,* sei's nun vom Unterschiede oder von sonst etwas. So wäre also weder Wahrnehmung, Theaitetos, noch wahre Meinung, noch Erklärung verbunden mit der wahren Meinung Wissen.
Theaitetos: Offenbar nicht.
Sokrates: Sind wir nun noch schwanger und sind in den Wehen mit dem Wissen, mein Lieber? Oder haben wir alles zur Welt gefördert?
Theaitetos: Ja, bei Zeus, ich habe mehr noch, als ich in mir hatte, mit deiner Hilfe hervorgebracht!
Sokrates: Und lehrt uns nicht die Entbindungskunst, aus allem dem seien nur Windgeburten geworden, des Großziehens unwert?
Theaitetos: Freilich, in jeder Hinsicht.

Sokrates: Solltest du also auch später wieder schwanger zu werden versucht sein, Theaitetos, und tritt dieser Fall ein, so wird die Frucht, die du trägst, dank dieser Untersuchung besser sein; bist du aber leer, so wirst du den Menschen deines Verkehres weniger lästigfallen und wirst milder sein, da du bescheidentlich dir nicht einbildest zu wissen, was du nicht weißt. Denn nur das vermag meine Kunst zu lehren, sonst nichts; ich weiß ja auch nichts von dem,

was alle anderen wissen, die staunenswerte Größen sind und geworden sind. Doch diese Entbindungskunst haben wir, ich und meine Mutter, von der Gottheit erhalten, *sie* für die Frauen, *ich* für die Jugend und alle trefflichen und edlen Menschen.
Jetzt aber muß ich hin zur Halle des Königs, wo die Klage liegt, die Meletos gegen mich eingebracht hat. Doch morgen früh, Theodoros, wollen wir uns wieder hier treffen!

ANMERKUNGEN

PROTAGORAS . . . . . S. 1

Außer den kommentierten Ausgaben von J. Deuschle-Bochmann und H. Sauppe, deren Anmerkungen auch hier benutzt sind, wurden die Übersetzungen Schleiermachers, Susemihls, Eyths verwertet, daneben die einschlägige Literatur herangezogen.

[1] (S. 2) „Der Platonische Sokrates ist nicht nur die Verkörperung der Liebe auf der höchsten Stufe, wie sie der Schluß der Diotimarede postuliert, er läßt sich nicht nur durch die Gesamtheit des Schönen anregen, wie er es z. B. im Charmides (154 Steph.) ausspricht, sondern er liebt auch einzelne, wie den Alkibiades, und auch ihre körperliche Schönheit ist dabei im Spiele.“ Ivo Bruns, Attische Liebestheorien, in seinen Vorträgen und Aufsätzen (München 1905), S. 136.

[2] (S. 2) Ilias XXIV 347 folg., wo es von Hermes heißt: „Ging dann einher, an Gestalt wie ein blühender Sohn des Beherrschers, Dem die Wange sich bräunt im holdesten Reize der Jugend.“

[3] (S. 3) In Thrakien: Abdera ist das antike Schilda. Protagoras' und Demokrits Geburtsort. Jetzt Polystilo, Asperosa.

[4] (S. 4) Kleinias, Alkibiades' Vater. Durch diese genaue Angabe „wird jeder Verwechslung vorgebeugt, die Sokrates' unglaublicher Behauptung zugrunde liegen könnte“ (vgl. Deuschle). Kleinias fiel 447 bei Koronea. Bei Artemisium hatte er aus eigenen Mitteln ein Kriegsschiff gestellt.

[5] (S. 3) Der Freund und sein Begleiter sind in einer Palästra sitzend gedacht. Wohl jeder wohlhabendere Athener nahm beim Ausgang seinen Sklaven, *παῖς*, mit.

[6] (S. 3) Sprichwörtlich.

[7] (S. 3) Hippokrates erlaubt sich dem guten Bekannten Sokrates gegenüber in seiner Ungeduld diese ungebräuchlichere Art der Ankündigung. Deuschle vermutet, an Sokrates' einfachem Häuschen habe der Türklopfer gefehlt.

[8] (S. 4) Ein attischer Gau, nach Böotien hin.

[9] (S. 6) „Der Name Hippokrates hat genau soviel zu bedeuten wie Homer und Pherekydes; ob von dem Koër H., des Thessalos Sohn, den Platon bewunderte, auch nur ein ausgearbeitetes Werk (in der unter seinem Namen gehenden Schriftenmasse) ist, wird hoffentlich die Forschung ermitteln ... Jener H. hat am Ende des 5. Jahrhunderts in Nordgriechenland praktiziert, zuletzt in Thessalien, wo er starb und sein Geschlecht die Kunst fortsetzte. Die dorische Insel Kos hat für seine Schriftstellerei so wenig zu bedeuten, wie der dortige Asklepioskult für seine Wissenschaft." U. v. Wilamowitz in der Kultur der Gegenwart I 3, S. 57.

[10] (S. 6) Polykleitos, der größte nichtathenische Künstler der perikleischen Epoche; um 470 in Sikyon geboren. Über ihn vgl. Fr. Baumgarten, Hellen. Kultur[2] S. 325 folg.

[11] (S. 8) Unverkennbar ist der Spott in der Bezeichnung des Sophisten als eines „Dinges" eines „Etwas" (*πρᾶγμα*).

[12] (S. 8) Hippokrates hört aus dem Worte Sophistes den Stamm -ist heraus und denkt sich die Worterklärung *ὃς τὰ σοφὰ ἐπ-ίστ-αται* (einer, der sich auf die Weisheit versteht) dabei, während das Wort tatsächlich Verbalsubstantiv des Verbums *σοφίζεσθαι* (klug sein) ist. Vgl. dazu die genannten Kommentare.

[13] (S. 12) „In jedem bedeutenderen Hause gab es damals einen Türsteher, der in seinem *θυρωρεῖον* (Pförtnerzelle) alles Aus- und Eingehende zu überwachen, die gewöhnlich geschlossene Tür zu öffnen und die Kommenden anzumelden hatte. Nicht selten waren sie mürrisch; hier aber deutet der Unwille des treuen, alten Eunuchen auf die tolle Wirtschaft im Hause seines jungen Herrn." Sauppe.

[14] (S. 12) „Er" — schon damals Abkürzung zur Benennung von Herr, Lehrer, Meister. Eine bekannte Stelle dafür ist Aristophanes' *Wolken* V. 219:

Strepsiades: Und was für ein Mensch ist oben der auf dem Hange da?
Schüler: Er!
Strepsiades: Welcher „Er" denn?
Schüler: Sokrates!

Bekannt ist das Wort der Pythagoreer, wenn sie von ihrem Meister redeten: *αὐτὸς ἔφα* — Er hat's gesagt.

[15] (S. 13) Der Vergleich ist vom Auftreten des Chors auf der Bühne genommen. Protagoras ist dabei der Chorführer. Auch sonst ähnliche Vergleiche, so im Theaitetos, vgl. S. 171 dieses Bandes.

[16] (S. 13) Od. XI 601; vgl. Sauppe zur Stelle.

[17] (S. 14) Nicht nur in allen Dichtungsarten versuchte sich dieser gelehrteste unter den Sophisten, sondern trieb auch Meteorologie, Astronomie und Mathematik. Über ihn vgl. H. Diels in den Fragmenten der Vorsokratiker (s. Index), W. Nestle, Die Vorsokratiker S. 81 folg.

[18] (S. 14) Od. XI 583.

[19] (S. 16) Ikkos, Sieger im Pentathlon zu Olympia, i. J. 470. Herodikos, Arzt und Lehrer der Gymnastik. Durch strengste Diät erhielt er sich sein durch Krankheit gefährdetes Leben bis ins hohe Alter.

[20] (S. 16) Agathokles, Sophist und Lehrer des Damon, des Musiklehrers von Perikles; Pythokleides war selbst Lehrer des Perikles.

[21] (S. 18) Mit Zeuxippos ist wohl Zeuxis gemeint.

[22] (S. 19) Lehrer des Epameinondas im Flötenspiel.

[23] (S. 21) „Skythen" heißen sie namentlich auch in der Komödie: die öffentlichen Polizeisoldaten Athens. Ihre Nähe schützt die Bulé gegen das herandrängende Volk, das den Beratungen außerhalb der Schranken am Rathaus beiwohnen darf. Die Prytanen, 50 an der Zahl, waren der ständig geschäftsführende Ausschuß der Ratsmitglieder. Vgl. Hellen. Kultur S. 206, 207.

[24] (S. 29) An diese Stelle erinnert sich Seneca, de ira I 16—21: „Denn, wie Plato sagt, straft kein Weiser, weil gefehlt worden ist, sondern damit nicht gefehlt werde."

[25] (S. 31) Ähnlich eine Diatribe des Teles, die im Anhang der „Seneca-Sentenzen" (Diederichs, Jena) in Übertragung zu finden ist.

[26] (S. 31) „Die Schule war in Athen Privatsache, die Schul-

anstalten Privatunternehmungen. Doch machte der Gesetzgeber die Erfüllung der Kindespflicht davon abhängig, ob auch die Eltern hinsichtlich der Erziehung und Ausbildung ihrer Kinder ihre Schuldigkeit getan hatten, und wachte über die in den Anstalten herrschende Moral. Von welchem Jahre an der Knabe in die Schule geschickt wurde, stand im Belieben der Eltern, wie auch die Bestimmung über das Ende der Schulzeit" (Deuschle). Kürzlich hat geistreich das hellenistische Unterrichtswesen skizziert U. v. Wilamowitz, Kultur der Gegenwart II 4, 1, S. 194 folg.

[27] (S. 33) Wie heute noch, zog auch damals der Lehrer dem Anfänger Linien auf seine (Wachs-) Tafel.

[28] (S. 35) In den Agrioi, den „Wilden", einer Komödie des Pherekrates, trat ein Chor von Wilden auf. Die Menschenfeinde — Athener — wollen bei ihnen Heilung für ihren Menschenhaß finden.

[29] (S. 35) Beide durch ihre Schlechtigkeit berüchtigt und sprichwörtlich geworden.

[30] (S. 52) Ein berühmter Läufer, der dreimal im Stadion zu Olympia siegte.

[31] (S. 57) Die Skopaden herrschten in Krannon in Thessalien. Ihren Hof suchten viele Schriftsteller, Dichter und Künstler auf. An einen von ihnen richtet sich das Simonideische Gedicht.

[32] (S. 57) *Τετράγωνον*: „Das Bild ist der gleichseitigen und gleichwinkeligen Figur des Quadrats entnommen und durch die mathematischen Spekulationen der Pythagoreer eingeführt worden, die auch die ethischen Begriffe symbolisierten" (Deuschle).

[33] (S. 57) Pittakos, Tyrann von Mytilene, tat diesen Ausspruch, als er vom Umschlag der Milde des Periandros in Grausamkeit hörte. Sauppe vergleicht Solons Wort: *χαλεπὰ τὰ καλά* — schwer ist das Schöne.

[34] (S. 59) Hom. Il. XXI 307. Auch das folgende: „reißt völlig ein" *(ἐκπέρσῃ)* ist ein Zitat daher.

[35] (S. 61) Nach Hesiods *Ἔργα καὶ ἡμέραι* V. 287 ff.

[36] (S. 61) Spöttische Anspielung auf Protagoras' Ausdrücke S. 16 (316 D Steph.), wo er die Sophistik eine uralte Kunst nennt.
[37] (S. 61) Wofür sich Sokrates auch an anderen Stellen ausgibt; immer mit spezieller Beziehung auf die Synonymik, aber nie ohne ein schalkhaftes Hindeuten auf die pedantische Wichtigtuerei, mit der Prodikos seine Lehre behandelte (nach Sauppe).
[38] (S. 61) *Δεινόν*: „Prodikos schulmeistert den Sprachgebrauch, nach dem aus der Wurzel *δι (δείδω)* zwei Bedeutungen hervorgehen: 1. furchtbar = schrecklich, 2. furchtbar = gewaltig, und will bloß die erste Bedeutung gelten lassen" (Deuschle).
[39] (S. 63) Vgl. S. 57, 11ff (338 E Steph.).
[40] (S. 64) Sokrates-Platon tadelt hier die *λακωνίζοντας*, Athener, die in lauter Äußerlichkeiten die Lakedaimonier nachahmten, deren wahre Tüchtigkeit ihnen fremd war. Dieses Nachäffen war teils nichts als eine Unsitte zeitgemäßer Mode von Athen, teils politische Kundgebung gewisser Parteien zum Zeichen ihrer Lakonerfreundlichkeit.
[41] (S. 64) „Maßregel zur Erhaltung einheimischer Sitte; von ihr wurden namentlich Sophisten getroffen" (Deuschle).
[42] (S. 65) Sokrates-Platon bezeichnet die sieben Weisen hier wohl nur aus Liebe zu seinem Thema als Nacheiferer und Nachahmer der Dorer.
[43] (S. 76) Ilias X 224.

THEAITETOS . . . . . S. 105
Von wissenschaftlichen Hilfsmitteln für die Übertragung des Theaitetos kamen vor allem neben dem Kommentar der englischen Ausgabe von L. Campbell die kritischen Anmerkungen H. Schmidts zu der Schrift (Jahrbücher für klassische Philologie, Suppl. IX 1877, S. 405—565) in Betracht. Wie O. Apelt, dessen soeben in Neuauflage erschienene Übersetzung (Leipzig, Dürr 1911) ich nach Beendigung meiner Arbeit vergleichen und heranziehen konnte, hab' ich kein Bedenken getragen, Schmidts meist treffliche Übertragungen

schwieriger und zweifelhafter Stellen zu verwerten. Von Übersetzungen verwertete ich neben der Schleiermachers (1818) die von Deuschle (1856) und J. H. von Kirchmann (Leipzig 1880, philos. Bibliothek von Kirchmann Bd. LXXXVII). Reiche Literaturübersicht gibt nach Schmidt bedeutend erweitert Apelt a. O. S. 22—28.

[1] (S. 107) Ort in Attika, am Kephissos.

[2] (S. 108) Theodoros stammte aus Kyrene in Nordafrika, der Hauptstadt von Kyrenaika in Libyen.

[3] (S. 124) Des bekannten Aristeides Enkel.

[4] (S. 128) Il. XIV 201. Darauf bezieht sich die spätere Anspielung S. 185, 18 v. o.

[5] (S. 131) Auf Euripides' Hippolytos V. 612 wird hiermit angespielt: *ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος.*

[6] (S. 133) Vgl. Hesiods Theogonie V. 780, wo Iris des Thaumas flüchtige Tochter heißt. Iris, als Götterbotin, der alle Vorgänge auf der Erde und im Olympos kund werden, ist hier als Personifikation der Philosophie, die Gott und Menschen verbindet, gedacht. Ihr Vater Thaumas ist im Wortspiel gleichgesetzt dem Staunen (*Θαῦμας-θαῦμα*).

[7] (S. 134) „. . . Wenn nun Platon bei den Herakliteern an Antisthenes denkt, geht es nicht an, bei den ‚Uneingeweihten', die ausschließlich an das glauben, was sie mit den Händen ergreifen können, aber nicht an das Werden, ebenfalls an Antisthenes zu denken; denn diese Leute werden ja gerade als solche dargestellt, für welche die Theorie der Herakliteer ganz unverständlich sein würde, wenn man auch den Versuch machen wollte, sie darin einzuweihen. Hiermit müssen die schroffen Materialisten gemeint sein, die vielleicht von Antisthenes selbst als ‚uneingeweiht' (*ἀμύητοι*) bezeichnet worden waren; namentlich könnte man an Demokrit denken. Übrigens kann — auch Platon selbst gewissermaßen dazu gerechnet werden." Räder, Plat. phil. Entw. S. 283, 1 Anm.

[8] (S. 145) Der fünfte Tag nach der Geburt, an dem das Kind um den Herd getragen wird und seinen Namen erhält. Der Tag wird begangen unter Reinigungszeremonien. „Unrein

ist die Wöchnerin und wer sie berührt hat, unrein auch das neugeborene Kind. Daher an den Amphidromia alle, die mit der *μαίωσις* (Entbindung) zu tun gehabt hatten, sich die Hände reinigen, aber auch das Kind selbst lustriert wird, indem man es laufend um den Altar und das Altarfeuer herumträgt." E. Rohde, Psyche[4] II S. 72 mit Anm.

[9] (S. 146) *'Αλήθεια*', die berühmteste Schrift des Protagoras, die sonst unter dem „aggressiven Titel ‚die Niederboxer' (*Καταβάλλοντες*) bekannt ist und seine Erkenntnistheorie enthielt und die gleich in ihrem ersten Satze (Aller Dinge Maß ist der Mensch usw.) die Losung einer subjektivistischen Weltanschauung auf sensualistischer Grundlage ausgab". W. Nestle, Die Vorsokratiker (Jena 1908) S. 73.

[10] (S. 153) *Μῦθος ἀπώλετο.* Ein Sprichwort auf solche, die ihre Darlegung nicht zu Ende führen (Schol.).

[11] (S. 155) „Die Tiefe des Brunnens ist ein Bild der Unentrinnbarkeit schon in der Komödie und bei Platon." O. Crusius, Paroemiographica (Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie der Wissenschaft. 1910, 4) S. 74.

[12] (S. 162) Anspielung auf S. 148, 3 ff.

[13] (S. 162) Skeiron, der bekannte Räuber auf der Grenze von Attika und Megara, der die Reisenden, deren er habhaft wurde, von den Felsen ins Meer hinabstürzte, nachdem er sie besiegt und darauf gezwungen hatte, ihm die Füße zu waschen. Theseus tötete ihn und stiftete zur Sühne der Tötung die Isthmischen Spiele.

[14] (S. 162) Antaios, libyscher Riese, der die Reisenden wie Skeiron zum Kampfe zwang. „So, wie die Worte hier stehen, tragen sie in so hohem Grade den Charakter der Gesprächsnachlässigkeit und, wie Schleiermacher sagt, der Verwirrung an sich, daß man sie mit gutem Gewissen nicht als von Plato herrührend anerkennen kann." H. Schmidt a. O. S. 488.

[15] (S. 163) Nämlich mit der Bemerkung S. 162, 11 ff

[16] (S. 166) Gedacht ist an Od. XVI 121, wo es von Odysseus heißt, ihm erfüllten „unzählige Feinde die Wohnung".

[17] (S. 167) „Plato spielt mit diesen Worten darauf an, daß

Protagoras, im Gegensatze zu dem sich jetzt auf dem Wege zum Gerichte befindenden Sokrates (S. 253), statt mutig wie dieser aufzutreten und sich gegen die Anklage der *ἀσέβεια* zu verteidigen, durch eine schnelle Flucht der für ihn vielleicht daraus erwachsenden Gefahr entzogen habe; nicht anders würde er auch wohl jetzt, wenn ihm die Rückkehr aus der Unterwelt verstattet wäre, statt vollen Gebrauch davon zu machen und ganz hervorzutreten, nur, wie die Schauspieler auf den Charonischen Stiegen, mit dem Kopfe vorzugucken wagen und dann, nachdem er seine Vorwürfe herausgepoltert habe, statt dem Sokrates Rede zu stehn, sich eiligst aus dem Staube machen. Dieser Scherz geißelt eine sittliche Schwäche des Protagoras." H. Schmidt a. O. S. 492 und 493.

[18] (S. 172) Bergk, Poet. lyr. frg. Pind. 277.

[19] (S. 176) *Ἀναβάλλεσθαι*: Dazu bemerkt Grillparzer 1828 (Studien zur griech. Literatur, Hesse XIV 170): „Alle Übersetzer nehmen hier *ἀναβάλλεσθαι* für eine gewisse Art, den Mantel um sich zu schlagen. Warum soll es aber nicht anheben, präludieren heißen? Auf diese Art paßt es so schön zu dem folgenden und fördert die Wirksamkeit dieser lyrisch begeisterten Stelle". Gegen diese Auffassung macht aber H. Schmidt a. O. S. 502 geltend: „Allein wenn man bedenkt, daß der Sinn für Schönheit ein die Griechen vorzugsweise charakterisierender Zug war, und daß Plato namentlich auf das Schöne einen so hohen Wert legt, daß die gänzliche Vernachlässigung des Äußeren, wie sie Antisthenes zur Schau trug, ihm unmöglich in Übereinstimmung mit der wahren Bildung erscheinen konnte, und andrerseits, daß Geschmack im Anzuge nicht mit Putzsucht und raffinierter Eleganz zu verwechseln ist, so wird man diesem Einwurfe kein Gewicht beilegen können".

[20] (S. 177) Nach Homeros, der nichtsnutzige Menschen so nennt; *ἄχθος ἀρούρης* Il. XVIII 104, Od. XX 379.

[21] (S. 178) ‚*Δεινότης*' mit Anspielung auf S. 177, 11 v. u.

[22] (S. 185) Vgl. S. 128, Anm. 4.

[23] (S. 185) Melissos von Samos kämpfte 442—440 gegen die

Athener unter Perikles und Sophokles. Anhänger und Erweiterer der eleatischen Philosophie. Er bemühte sich, „die These des Parmenides durch neue Beweise zu bekräftigen, die sich gegen die Vielheit, die Veränderlichkeit, die Körperlichkeit und die Bewegung des Seienden richteten". Vgl. Nestle, Vorsokratiker S. 40, die Fragmente S. 131. Zum folgenden vgl. namentlich Fragment 7.

[24] (S. 186) *‚Διελκυστίνδα παίζειν'* (nach Pollux) das Ziehspiel, wie es auch heute noch besteht.

[25] (S. 186) „Stasiotai" wohl mit beabsichtigtem Wortspiel. Das Wort hat sonst die Bedeutung: „Aufrührer". Ebenso geht im folgenden ein Wortspiel verloren: „Die das Unbewegte bewegen" sind nach dem Sprichwort solche, die an „Heiligtümer (*ἕδη*), Altäre, Gräber und Grenzen" Hand anlegen. Doch ist dazu H. Schmidt a. O. S. 510 zu vergleichen.

[26] (S. 188) Oben S. 130, 3 v. o. und 136, 12 v. u. Zur ganzen Stelle s. S. 135 f.

[27] (S. 191) Vgl. o. S. 163.

[28] (S. 192) Vgl. S. 186.

[29] (S. 192) Diesen Worten liegt ein Sprichwort zugrunde. „Wie den Reitern nichts erwünschter ist als Gelegenheit zum Kampfe in der Ebene, so — meint Theodoros — wird Sokrates mit Freuden die Gelegenheit zu einem, wenn auch nicht zur Sache gehörenden neuen Gespräche, hier das über die Lehre der Eleaten, ergreifen; denn auch er kommt dadurch auf das Feld, auf dem er sich wegen seiner Redegewandtheit und Redelust (S. 113, 6 v. u.) wohl und heimisch fühlt." Schmidt a. O. S. 517 und 518.

[30] (S. 192) Il. III 172, Od. VIII 122 u. a. Stellen mehr.

[31] (S. 197) Nämlich S. 109, wo Theodoros den Theaitetos mit Sokrates verglich.

[32] (S. 201) S. 169 f.

[33] (S. 209) *Ὡς ναυτιῶντες.* „Wie die Seekrankheit den davon Betroffenen gegen alles, was um ihn und mit ihm geschieht, also auch gegen die Spöttereien der mutwilligen Umgebung gleichgültig macht, so werden auch wir dann gleichgültig gegen

den Spott des durch seinen Sieg übermütig gewordenen Satzes sein." H. Schmidt a. O. S. 531.

[34] (S. 209) Vgl. S. 202, 5 v. u. folg.

[35] (S. 210) Hier beginnt der vierte Versuch, Wesen und Entstehung des Irrtums zu erklären. Der erste umfaßte Steph. S. 188 A—C, der zweite 188 D—189 B, der dritte 189 C—190 E. „Die bisherigen Versuche litten an ein und demselben Mangel. Sie gingen von einer zu engen Voraussetzung aus und konnten deshalb einer dialektischen Kritik nicht standhalten. Allerdings hatte Plato jedesmal deutlich die einzelnen Ansätze einer richtigen Entwicklung der Gedankenreihen hervortreten lassen. Demgegenüber führt Plato jetzt (191 C) den Leser ausdrücklich auf einen freieren Standpunkt. ‚Gedächtnis', ‚Lernen', ‚Vergessen', ‚Wahrnehmen' werden zur Erläuterung der Begriffe des Wissens und Nichtwissens herbeigezogen." E. Stölzel, die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Platon, Halle, Niemeyer 1908, S. 94. — Er faßt auch *λόγου ἕνεκα* in der von uns angenommenen Bedeutung. Plato beginnt die Veranschaulichung der gewonnenen Unterschiede durch ein Gleichnis (*λόγου ἕνεκα*, franz. *pour parler*). „Es ist das berühmte Gleichnis von der Wachstafel, das in der Geschichte der Psychologie und Erkenntnistheorie — man denke an Aristoteles, an Stoiker wie Zeno, Kleanth, Epiktet und an Locke — eine so große Rolle spielt und hier zum ersten Male auftaucht." Stölzel a. O. S. 96, s. dazu seine Stellensammlung in der Anmerkung.

[36] (S. 213) So nach H. Schmidt a. O. S. 533 zu 192 C Steph.

[37] (S. 215) Vgl. S. 212 (2 v. u.) folg.

[38] (S. 217) Die verschiedenen Interpretationen dieser Stelle s. bei Schmidt a. O. S. 537, der die Ironie der ganzen Stelle zu verkennen scheint. „Schon der hochweise Homer meint ja dasselbe mit seinem *κέαρ* (*κέαρ* das Herz, das Blut), womit er in Wirklichkeit auf *κηρός*, die Wachstafel, anspielt'. Die ungeheure Komik, die schon an sich in dieser etymologischen Betrachtung in antisthenischer Tendenz lag, wird noch dadurch verstärkt, daß die Ausführung im einzelnen, die doch

gerade die Übereinstimmung mit Homer hervorheben will, genötigt wird, gerade das Gegenteil einzugestehen." Stölzel a. O. S. 102.

[39] (S. 217) Öfters ist bei Homer von der „zottigen Mannesbrust" die Rede; so Il. II 851, XVI 554.

[40] (S. 225) „Diese eigenartige Darstellung oder vielmehr Erklärung des Rechenprozesses, die so gar keinen Sinn dafür hat, daß das Rechnen selbst, trotz der Kenntnis der Grundelemente, ein fortwährendes neues Kombinieren und Zusammenstellen von Zahlen bedeutet, darf uns nicht überraschen. Denn was uns ganz selbstverständlich erscheint, war für damaliges streng ontologisches Denken ein ‚Problem' (*ἀμφισβήτησις*) und verdiente also diese eingehende Behandlung." Stölzel a. O. S. 107.

[41] (S. 230) Nämlich, ob man hindurchkomme. Sprichwörtlich. Scholion: „Als etliche an den Fluß hinabgingen, um ihn zu überschreiten, fragte einer den Führenden, ob das Wasser tief wäre. Der sagte: ‚Das wird es schon selbst zeigen!'"

[42] (S. 231) Eine Wasseruhr (*κλεψύδρα*) mißt dem Redner seine Zeit zu.

[43] (S. 232) „Die Definition erweist sich als identisch mit den letzten Ergebnissen einer anderen Erkenntnistheorie, die dem Theätet zwar bekannt ist, deren Wiedergabe er sich jedoch nicht zu liefern getraut. Mit einem *bon mot* nimmt ihm Sokrates diese Aufgabe ab, und findet so Gelegenheit, in eigener Berichterstattung die in Frage kommenden Stellen noch besonders zu unterstreichen." Stölzel a. O. S. 115 f.

[44] (S. 234) Nach Stölzel (a. O. S. 118) ist diese Lehre auf Antisthenes zu beziehen, dessen Buch „über Meinung und Wissen" (*περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης*) hier in Frage käme. Obwohl Platon diese Lehre lächerlich zu machen sucht, darf ihre Bedeutung für die Entwicklung der Erkenntnistheorie nicht verkannt werden. Stölzel erinnert an den Universalienstreit im Mittelalter, an die moderne Streitfrage über Real- oder Nominaldefinition. „Der Athener des IV. Jahrhunderts stand damit vor demselben Problem, das auch für die moderne Erkenntnistheorie noch nicht erledigt ist."

[45] (S. 237) Vgl. S. 216, 6 v. u.
[46] (S. 240) Vgl. S. 237, 5 v. u.
[47] (S. 240) Vgl. S. 237, 6 v. o. und 14 v. u.
[48] (S. 241) S. 232, Abschnitt.
[49] (S. 244) „Werke und Tage" V. 455.
[50] (S. 245) S. 242, 2 v. u.
[51] (S. 246) „Uns könnte diese Verwendung des sachlichen Arguments durch Platon etwas gekünstelt vorkommen. Denn wir würden in der Weise vollständiger argumentieren: Ein Verschreiben beim Diktat ist sehr wohl möglich, auch wenn man alle Buchstaben kennt, falls man nur auf das Gehör angewiesen wäre. Um zu wissen, daß „Theätet" oder „Theodoros" mit „Th" zu schreiben ist, bedarf es nicht nur der Kenntnis der Buchstaben, sondern auch der Silbe, d. h. in unserem Falle: man muß wissen, daß die erste Silbe der beiden Wörter eine Ableitung vom Worte *θεός* ist." Stölzel, S. 126, 1.
[52] (S. 248) Vgl. S. 244, 2 v. o.
[53] (S. 249) „Perspektivische Gemälde, oder solche, die, wie der griechische Ausdruck (*σκιαγράφημα*) besagt, durch Abbildung des Schattens wirken, täuschen in die Ferne; aus der Nähe betrachtet, schwindet die Illusion." Deuschle S. 287, Anmerkung.
[54] (S. 250) Die Myser waren im Altertum selbst als Sklaven höchst verachtet. Vgl. z. B. Plat. Gorgias (Diederichs S. 152) 521 B (Steph.); hier wohl zu verstehen: „Der letzte der sprichwörtlich gewordenen Myser." S. dazu H. Schmidt a. O. S. 562 folg.
[55] (S. 251) Mit Bezugnahme auf S. 233, 1 v. u.
[56] (S. 251) Skytalen waren die auf seltsam gestalteten Stäben geschriebenen und von den Ephoren in Sparta abgerollten Depeschen, die nur von den im Besitze eines gleichgeformten Stabes befindlichen Königen und Feldherren gelesen werden konnten. S. Hell. Kultur S. 73.
[57] (S. 251) Vgl. S. 237, 2 v. o.

KONKORDANZTABELLE

zum Vergleiche mit den Seitenzahlen der Stephanusausgabe

Steph.	S.	Steph.	S.	Steph.	S.
Protagoras		339	57, 13 v. o.	148	117, 1 v. u.
309	2, 1 v. o.	340	59, 10 v. u.	149	120, 3 v. o.
310	3, 13 v. u.	341	61, 12	150	122, 6
311	5, 15 v. o.	342	63, 11	151	124, 4
312	7, 15 v. u.	343	65, 8	152	126, 5
313	9, 14 v. o.	344	67, 10 v. o.	153	128, 7 v. o.
314	11, 13	345	69, 9	154	130, 11
315	13, 4	346	71, 11	155	132, 13
316	14, 6 v. u.	347	73, 9	156	134, 15
317	16, 13	348	75, 1	157	136, 9
318	18, 10 v. o.	349	77, 2	158	138, 12
319	20, 3	350	78, 2 v. u.	159	140, 8 v. u.
320	21, 7 v. u.	351	80, 1	160	143, 6 v. o.
321	23, 14	352	83, 1 v. o.	161	145, 15
322	25, 8 v. o.	353	84, 8 v. u.	162	147, 9 v. u.
323	27, 1	354	86, 14	163	149, 9
324	28, 7 v. u.	355	88, 8	164	152, 3 v. o.
325	30, 11 v. o.	356	90, 5	165	154, 9
326	32, 3	357	92, 8	166	156, 13 v. o.
327	33, 3 v. u.	358	94, 10	167	158, 11
328	35, 11	359	96, 9 v. u.	168	160, 11
329	37, 13	360	98, 4	169	162, 11
330	39, 15 v. o.	361	101, 15	170	164, 13
331	41, 11 v. u.	362	103, 16 v. o.	171	166, 15 v. u.
332	43, 12	Theaitetos		172	168, 10
333	46, 11	142	106, 1 v. o.	173	170, 10
334	48, 9 v. u.	143	107, 14 v. u.	174	172, 10
335	50, 13	144	109, 14	175	174, 13
336	52, 10 v. u.	145	111, 16 v. o.	176	176, 14 v. o.
337	54, 1	146	113, 5 v. u.	177	178, 10
338	55, 12 v. u.	147	115, 3	178	180, 12

Steph.	S.	Steph.	S.	Steph.	S.
179	182, 14 v. o.	190	206, 5 v. u.	201	231, 2 v. o.
180	184, 12	191	209, 5 v. o.	202	233, 1
181	186, 9	192	211, 15 v. u.	203	235, 3
182	188, 11	193	213, 3	204	237, 13
183	190, 6 v. u.	194	216, 2 v. o.	205	240, 7
184	192, 1	195	218, 3	206	242, 6 v. u.
185	195, 7 v. o.	196	220, 10	207	244, 3
186	197, 13	197	222, 12 v. u.	208	246, 4
187	199, 6 v. u.	198	224, 8	209	249, 13 v. o.
188	201, 2	199	226, 6	210	251, 6 v. u.
189	204, 9 v. o.	200	228, 5		

Herzlichen Dank schulde ich für die Durchsicht der Korrekturbogen Dr. Otto Weinreich-Heidelberg, Dr. Marie Petzold-Cöln und Lili Martini-Bammental. Ganz besonders möcht' ich hier Herrn Landgerichtsrat F. Schlimm-Heidelberg für oft bewährten Rat danken. K. P.

DRUCK DER SPAMERSCHEN BUCHDRUCKEREI LEIPZIG / VON DIESEM BUCHE WURDEN 20 ABZÜGE ZUM PREISE VON ZWANZIG MARK FÜR JEDES EXEMPLAR AUF JAPAN-BÜTTENPAPIER HERGESTELLT / IN GANZPERGAMENT GEBUNDEN UND HANDSCHRIFTLICH NUMERIERT /

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 08 24 03 002 7